IRCiSoD
MENATAP
WAJAH ISLAM
INDONESIA
Kata Pengantar: Prof. Dr. Nur Ahid, M.Ag.
Dr. Aksin Wijaya

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Ageng Muhammad Besari

PONOROGO - JAWA TIMUR - INDONESIA

MENATAP WAJAH ISLAM INDONESIA

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

Dr. Aksin Wijaya

MENATAP WAJAH ISLAM INDONESIA

IRCiSoD

MENATAP WAJAH ISLAM INDONESIA

Penulis: **Dr. Aksin Wijaya**
Editor: **Dr. Abdul Wahid**
Tata Sampul: **Alfin Rizal**
Tata Isi: **Vitrya**
Pracetak: **Antini, Dwi, Wardi**

Cetakan Pertama, April 2020

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
E-mail:redaksi_divapress@yahoo.com
sekred2.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Wijaya, Aksin

Menatap Wajah Islam Indonesia/Aksin Wijaya; editor, Abdul Wahid–cet. 1–Yogyakarta: IRCiSoD, 2020

416 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN 978-623-7378-26-6

1. Religion & Spirituality I. Judul
II. Abdul Wahid

Pengantar Penulis

Berbicara berbeda dengan menulis. Jika berbicara, ide-ide disampaikan melalui bahasa yang sederhana, sehingga mudah dipahami para hadirin yang ada di hadapan pembicara. Sebaliknya jika ide-ide itu disampaikan melalui tulisan. Menulis adalah kegiatan yang berat tetapi mengasyikkan. Menulis harus sistematis, logis, dan mendalam. Biasanya dimulai dari deskripsi, argumen, dan analisis sederhana menuju argumen dan analisis yang mendalam, bisa berbentuk artikel popular, artikel ilmiah dan bisa juga berbentuk buku. Ada penulis yang menekuni artikel popular yang biasanya dikonsumsi masyarakat umum dan terbit di koran Harian; ada yang menekuni artikel ilmiah yang biasanya dikonsumsi kalangan akademisi dan diterbitkan di jurnal ilmiah; ada juga yang melanjutkan artikel ilmiah tadi menjadi sebuah buku ilmiah.

Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini bermacam-macam. Ada yang sudah terbit di beberapa jurnal; ada yang disampaikan di forum-forum seminar, seperti AICIS yang setiap tahun diadakan oleh Kemenag RI. Dari sekian artikel itu, ada yang disempurnakan menjadi buku. Atas permintaan sahabat-sahabat yang pernah membaca tulisan artikel saya di jurnal-jurnal, dan karena terbatasnya akses untuk mendapatkan Jurnal yang memang jarang dijual di pasar buku, sebagian artikel itu diterbitkan dalam bentuk bunga rampai ini. Kendati artikel-artikel yang dikumpulkan ini ditulis dalam rentang waktu (2004-2016), tema-temanya sangat beragam, dan latar belakang penulisannya juga bebeda-beda, semuanya masih dalam satu semangat dan satu paradigma, yakni semangat menciptakan pemikiran Islam yang berkaitan dengan konteks Indonesia dan berparadigma antroposentris. Karena itu, di sana sini masih terjadi pengulang-ulangan bahasan, dan hal itu sebagai bukti nyata adanya kesatuan pemikiran yang saya tawarkan.

Dalam beberapa tulisan, baik yang sudah terbit maupun yang belum, saya mengambil posisi mengkritik tiga aliran pemikiran, kendati tiga tipologi ini tidak bersifat ilmiah. *Pertama*, aliran eksklusif yang sebenarnya sedikit dari segi jumlah, tetapi provokatif dari segi pemikiran; *kedua*, tradisionalis yang menjadi aliran mainstream dalam peradaban Islam Indonesia, dan menjadi wasit moderat dalam pergumulan Islam di Indonesia;

ketiga, Islam liberal yang terkesan menjadi anak tiri peradaban Islam Indonesia, namun manusiawi, plural, toleran, dan inklusif dalam berpikir.

Kritik terhadap dua aliran pertama ditujukan pada pamahaman terhadap al-Qur'ān yang menjadi sumber utama rujukan pemahaman ke-Islaman mereka, tetapi menempatkannya sebagai kitab suci yang tak boleh disentuh siapapun kecuali mereka sendiri. Kritik terhadap yang ketiga ditujukan pada pemikiran ke-Islaman Ibnu Rushd yang menjadi ikon eksklusif-fanatis pemikiran Islam rasional-liberal. Dua kritik pertama tertuang dalam beberapa karya. *Pertama*, "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender", Safiria Insania Press: 2004/edisi kedua terbit di Magnum Pustaka: 2012; *kedua*, "Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya", Pustaka Pelajar: 2009; dan *ketiga*, "Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah", STAIN PO Press: 2009. Sedang kritik yang ketiga tertuang dalam karya disertasi saya yang berjudul, "Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Hermeneutis dan Ideologis", LKiS: 2009. Dalam kedua model tulisan itu, saya menempatkan diri sebagai kritikus.

Sengaja saya memfokuskan diri untuk melakukan kritik terhadap ketiga aliran pemikiran itu, karena kritik merupakan

langkah pertama untuk melanjutkan atau menggagas pemikiran baru. Sebuah kritik bukan sekadar bertujuan untuk kritik itu sendiri, apalagi untuk menghancurkan pemikiran yang sudah ada, melainkan untuk menemukan kelebihan dan kekurangan pemikiran yang sedang dikaji. Al-Ghazālī pernah mengkritik para filsuf dengan karyanya, *Tahāfut al-Falāsifah;* Ibnu Rushd mengkritik al-Ghazālī dengan karyanya, *Tahāfut al-Tahāfut*; dan saya sendiri mengkritik Ibnu Rushd dengan karya, "Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushdh: kritik hermeneutis-ideologis". Dengan kritik, kita bisa melanjutkan kelebihannya, dan pada saat yang sama, bisa mengisi kekurangannya. Karena itu, kritik yang dimaksud adalah kritik konstruktif, bukan kritik destruktif.

Setelah melakukan kritik konstruktif terhadap ketiga aliran Islam di atas, saya menawarkan paradigma ke-Islaman yang saya kira tepat bagi kondisi ke-Indonesia-an, kekinian, dan ke depan, dan mengacu pada pembelaan terhadap manusia, khususnya manusia Indonesia. Gagasan paradigmatik ini pada awalnya disemangati oleh mulai munculnya gejala pemikiran dan organisasi ke-Islaman fundamentalis dan hendak membawa Indonesia ke nuansa kearab-araban, di sisi lain, minimnya karya ke-Islaman yang khas Indonesia. Yang saya maksud dengan pemikiran "khas Indonesia" adalah pemikiran Islam

yang menjadikan budaya Indonesia sebagai pijakan dalam berpikir, menjadikan persoalan-persoalan keindonesiaan dan kemanusiaan sebagai obyek berpikir, dan hasilnya benar-benar demi kepentingan bangsa Indonesia. Artikel yang dikumpulkan dalam buku ini merupakan bentuk dari pemikiran ke-Islaman yang "khas Indonesia", karena saya mencoba mendialogkkan Islam dengan konteks keindonesiaan.

Buku ini dipersembahkan buat guru-guru saya di pondok Khairul Ulum, dan SD/MI Tanwirul Hija di desa Cangkreng, Sumenep, dan untuk pada para kyai dan guru-guru di Pondok pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep, yang mengajari saya membaca dan menulis, dan juga buat dosen yang mengajari saya berpikir. Begitu juga disampaikan terimakasih kepada jurnal-jurnal yang pernah menerbitkan artikel ini. Terima kasih yang sangat khusus buat kedua orang tua yang telah melahirkan dan mendidik saya menjadi manusia yang berguna: bapak Suja'i (*al-marhum*), ibunda: Zainab (*al-marhumah*). Juga buat istri dan anak-anak tercinta yang setia menemani, dan memberi kesempatan saya menuangkan gagasan: Istri: Rufi'ah Nur Hasan, M.Hum; anak-anak: Nur Ruf'ah Hasani, Moh. Ikhlas (*al-marhum*), Nayla Rushdiyah Hasin, Rosyidah Nur Cayati Wijaya, dan Tazkiyatun Nafsi. Kepada mereka semua, saya mengucapkan banyak terima kasih. Semoga, melalui karya ini, amal mereka

yang tak pernah mereka bayangkan, mendapat balasan yang juga tak terbayangkan dari Allah.

Aksin Wijaya
Ponorogo, Januari 2019

MENYINGKAP SERPIHAN PEMIKIRAN DIALOGIS-KRITIS

Prof. Dr. Nur Ahid, M.Ag
(Direktur Pascasarjana IAIN Kediri)

Saya diminta saudara Aksin untuk memberi pengantar atas bukunya yang berada di tangan pembaca budiman, dan tanpa pikir panjang saya memutuskan untuk menerimanya. Sebab, tulisan-tulisan Aksin sangat bernas dan benar-benar mencerahkan pikiran kita sebagai penikmatnya. Karena tulisan saudara Aksin ini merupakan bunga rampai dari berbagai tulisannya, baik yang sudah terbit maupun belum terbit tentang fenomena berislam di Indonesia, saya sedikit kesulitan menemukan susbtansinya. Akan tetapi, setelah membaca beberapa artikelnya yang cukup beragam ini, saya menemukan satu semangat, betapa Aksin memahami Islam secara antroposentris dan hendak menjadikan Islam berwajah Nusantara.

Saya ingin memulai pengantar ini dari konsep umum tentang Islam. Islam itu sebenarnya bersisfat tunggal yang disebut *din al-Islam* (QS. al-Maidah: 3), tetapi ia juga bersifat universal. Disebut tunggal karena ia lahir dari Tuhan yang Maha Tunggal (Esa), dan universal karena ia diperuntukkan bagi seluruh umat manusia. Tujuan utama kehadirannya adalah menebar rahmat bagi seluruh alam raya ini, yang oleh al-Qur'an disebut dengan istilah *rahmatan lil 'alamin.* Dalam arti, misi ajaran Islam tidak hanya ditujukan pada kelompok tertentu, bangsa tertentu, negara tertentu, dan waktu tertentu, melainkan ditujukan kepada seluruh umat manusia yang ada di alam jagat raya ini, di manapun dan kapan pun.

Akan tetapi, karena al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam kaya akan makna, pemahaman atas konsep Islam di kalangan umat Islam sendiri tidak sama, dan tidak harus sama. Selain karena kekayaan maknanya, ketidaksamaan penafsiran juga disebabkan oleh masing-masing penafsir membawa pesan historisnya. Begitu juga dalam menerjemahkannya ke dalam kehidupan praksis budaya di mana masing-masing penafsir hidup. Ada sebagian yang memahaminya sebagai agama yang bersifat teosentris dan purifikatif. Dikatakan teosentris karena mereka memahami Islam serba Tuhan. Ia lahir dari Tuhan dan untuk membela Tuhan. Dikatakan purifikatif karena budaya atau peradaban yang tidak sejalan dengan agama harus dibersihkan dari muka bumi ini dan diganti dengan ajaran agama. Ada sebagian yang memahami Islam sebagai agama yang bersifat antroposentris dan dialogis. Dikatakan antroposentris karena

agama serba manusia. Beragama adalah hak asasi manusia, dan Tuhan memberikan haknya kepada manusia. Karena itu, agama hadir untuk membela manusia. Karena itulah, agama sejatinya berdialog dengan budaya yang merupakan kreasi manusia.

Semangat dialog Islam dengan budaya dicontohkan oleh Islam sendiri di awal kehadirannya. Islam itu berasal dari Tuhan, tetapi ia hadir untuk kepentingan manusia. Manusia adalah pencipta budaya, dan karena itu Islam harus berdialog dengan budaya manusia. Al-Qur'an sudah memberi contoh dari dialog itu, karena al-Qur'an menggunakan bahasa lokal tempat pertama kali hadir, yakni bahasa Arab. Begitu juga tema-tema yang dibicarakan al-Qur'an adalah tema-tema yang sudah biasa dibicarakan oleh masyarakat Arab sebagai audiens awal. Karena itu, dibenarkan kiranya jika al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam juga berdialog dengan budaya-budaya atau peradaban-peradaban dunia, termasuk peradaban Nusantara. Inilah semangat yang dibawa Aksin dalam tulisan ini.

Aksin melihat terdapat tiga kelompok pemikir muslim yang coba menerjemahkan Islam ke dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. *Pertama*, kelompok pemikir yang menghendaki Islam di Nusantara bercorak Arab, yang biasa dikenal dengan istilah Islam transnasional yang diwakili oleh Wahhabi, HTI, dan FPI; *kedua*, kelompok pemikir yang menghendaki Islam di Nusantara bercorak Barat yang melahirkan Islam sekuler dan Islam sosialis, yang biasanya dibawa oleh sarjana muslim lulusan Barat; dan *ketiga*, kelompok yang menghendaki Islam di Nusantara bercorak Nusantara, yang

diwakili oleh Walisongo dan NU yang dikenal dengan istilah Islam pribumi (Gus Dur) dan Islam Nusantara (Said Aqiel Siraj).

Ketiga corak berislam di Indonesia (Nusantara) ini mengalami pergumulan yang luar biasa, karena masing-masing kelompok tidak hanya membawa pesan ideologinya, tetapi juga menyerang kelompok lain. Kelompok pertama membawa ideologi Arab-Wahhabi dan Islamisme yang bertujuan memurnikan Islam dari pengaruh budaya lokal, sembari menilai sesat, bid'ah, dan thagut budaya lokal, serta menuduh dua kelompok lainnya sebagai biang kerok dari permasalahan tersebut. Kelompok kedua membawa pesan rasionalisme dan sekularisme ke Indonesia, sembari menuduh dua kelompok lainnya sebagai tidak rasional dan membuat umat Islam terbelakang, serta ketinggalan jauh dari peradaban Barat. Dan kelompok ketiga membawa pesan lokalitasnya dengan menjadikan budaya lokal Indonesia sebagai pijakkan berislamnya, sembari mengapresiasi secara kritis budaya Arab dan budaya Barat. Dari ketiga kelompok itu, Aksin berada pada kelompok ketiga.

Aksin juga sebagai kritikus. Di berbagai bukunya, semangat kritis itu sangat terlihat, tentu saja kritiknya bersifat konstruktif dan apresiatif. Begitu juga di dalam buku ini. Dengan bangunan epistemologi keraguan metodologis imam al-Ghazali dan Rene Descartes, serta paradigma epistemologi antroposentrisnya, Aksin tidak hanya mengkritik mazhab pemikiran yang berafiliasi ke dunia Barat dan Arab, tetapi juga MUI yang menjadi salah satu lembaga keagamaan yang mempunyai otoritas menjaga keberagamaan Islam di Indonesia. Lembaga keagamaan yang

biasa mengeluarkan fatwa ini tidak luput dari kritiknya. Tanpa merasa khawatir dengan risiko yang akan dihadapinya, pemuda asal Madura ini mengkritik secara konstruktif nalar MUI, dan berbagai fatwanya yang tentu saja disertai dengan data, referensi, dan argumentasi yang kuat. Sebab, menurutnya, beberapa fatwa MUI melahirkan kekerasan yang dilegitimasi dengan nama agama dan Tuhan, sementara dia menghendaki kehidupan ini berjalan secara damai dan harmonis. Sebagaimana umumnya anak-anak muda NU, Gus Dur dia jadikan inspirasi dalam menolak kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan.

Tidak hanya itu. Aksin juga mengaitkan pemikirannya dengan kondisi global. Hal itu tampaknya penting karena dunia sekarang sudah tidak diikat oleh ruang dan waktu. Tidak ada manusia yang hanya hidup dalam satu ruang dan waktu tertentu, dan tidak di ruang dan waktu yang lain. Manusia dari berbagai negara, agama, etnis bisa hidup dalam ruang dan waktu yang sama. Dalam kondisi seperti itu, muncul apa yang disebut multikultur. Di era seperti ini, konflik antarindividu atau masyarakat tidak bisa dihindari. Ketika mereka dengan egonya membawa identitasnya sendiri-sendiri, di sanalah konflik terjadi. Di situlah, Aksin menawarkan gagasan tentang bagaiman sejatinya menghindari konflik, yakni kesadaran akan kondisi multikulturalisme. Kita harus sadar bahwa kita hidup dalam era multikultur, sehingga kita harus meredam ego masing-masing, sembari mengedepankan sikap toleransi dan humanisme. Begitu juga, Aksin menulis tentang peran pesantren di era global ini. Dia menyarankan pesantren yang oleh Gus Dur disebut subkultur

masyarakat agar bersikap terbuka, sehingga pesantren tetap eksis di zaman yang berubah begitu cepat ini. Pesantren sangat penting, bukan hanya untuk mendidik manusia menjadi paham agama dan berakhlak mulia, tetapi juga untuk mengimbangi dinamika zaman yang berubah begitu cepat.

Bahasan buku yang ada di tangan pembaca budiman ini sangat variatif, integratif, dan argumentatif. Cakupan isi dan materi memuat berbagai disiplin ilmu, sehingga tema bahasan dan sub tema bahasaan sesuai dengan amanah Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI) yang memuat kerangka berpikir interdisilpiner, multidisipliner, dan transdisipliner. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi umat muslim, memberi inspirasi dalam berpikir, dan mengajak berdewasa dalam bertindak, sehingga menjadi umat muslim yang santun, rukun, lembut, toleran, harmonis, dan damai. *Aamiin yaa Rabbal'alamin.*

Kediri, 29 Nopember 2019

PEDOMAN TRANSLITERASI

Huruf

ء	=	'	ز	=	Z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	S	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sh	ل	=	l
ث	=	th	ص	=	ṣ	م	=	m
ج	=	j	ض	=	ḍ	ن	=	n
ح	=	ḥ	ط	=	ṭ	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	ẓ	ه	=	h
د	=	d	ع	=	'	ي	=	y
ذ	=	dh	غ	=	gh			
ر	=	r	ف	=	f			

Konsonan rangkap ditulis rangkap, kecuali huruf *waw* yang didahului *ḍamma* dan huruf *yā'* yang didahului *kasra* seperti tersebut dalam tabel.

Bacaan Panjang

ا	=	ā	اي	=	ī	او	= ū

Diftong dan Konsonan Rangkap

او	=	aw	او	=	[illegible]
أي	=	ay	أي	=	[illegible]

Kata Sandang

ال	=	al-	الش	=	al-sh	وال	=	wa al-

DAFTAR ISI

BAB I

WAJAH ISLAM NUSANTARA

MENGAPA HARUS ISLAM NUSANTARA

Ketika mengajar dan mengisi acara seminar di berbagai forum, saya selalu memulainya dari pertanyaan-pertanyaan kritis terhadap tema-tema ke-Islaman yang sudah dianggap mapan yang tidak boleh diotak-atik lagi, atau menyampaikan pemikiran ke-Islaman yang tidak seperti biasanya. Terhadap hal itu, selalu muncul tuduhan bahwa pemikiran saya liberal, sekuler, sesat sebagaimana Barat. Bahkan, di beberapa lembaga pendidikan Islam modern, ada yang mem-blacklist buku-buku saya untuk tidak dibaca apalagi dimiliki. Anehnya lagi, mereka yang mengambil sikap seperti itu tidak hanya para mahasiswa yang masih minim informasi keilmuannya dan masih dalam proses untuk menjadi, tetapi juga terdapat pemikir muslim yang justru pernah belajar di lembaga pendidikan modern, bahkan ke luar negeri, termasuk Timur Tengah (Arab) dan Barat.

Begitu juga Said Aqiel Siraj, ketua umum PBNU, intelektual muslim jebolan universitas Makkah dan Madinah. Ia mendapat sorotan tajam ahir-ahir ini hanya karena menawarkan gagasan Islam Nusantara, yang substansinya sebenarnya sudah menyatu dalam urat nadi kehidupan keberagamaan masyarakat Indonesia (Nusantara) terutama sejak Walisongo mendakwahkan Islam di tataran Jawa, dan dibahasakan dengan istilah Islam pribumi oleh Gus Dur. Dengan berbagai argumen yang sama sekali tidak rasional bahkan terkadang dipaksakan, sebagian pemikir muslim menolak Islam Nusantara. Bahkan, mereka menyindir dengan nada sinis, bahwa kalau ada Islam Nusantara berarti nabinya dari Nusantara, kitab sucinya dari Nusantara, dan Tuhannya dari Nusantara. Menurut mereka, Islam hanya satu, dan tidak ada nama Islam Nusantara, Islam Arab, Islam Eropa, dan sebagainya.

Pengalaman pribadi dan pak Said ini mendorong saya untuk mengajukan pertanyaan, mengapa demikian? Kedua pengalaman itu bisa ditarik ke dalam konteks yang lebih umum dengan melihat pelbagai pandangan ke-Islaman para pemikir muslim Indonesia. Dalam arti, pandangan ke-Islaman mereka yang berkaitan dengan peradaban yang menjadi afiliasi identitasnya. Sebab, sebuah peradaban membentuk pandangan dunia orang-orang yang ada di dalamnya, sehingga pemahaman ke-Islaman mereka adalah cermin dari identitas peradaban yang membentuknya. Jika dilihat dalam konteks identitasnya, pemahaman ke-Islaman para pemikir muslim Indonesia bisa dibagi menjadi empat kelompok utama.

Pertama, ada sebagian pemikir muslim Indonesia yang merasa paling berhak atas Islam, paling menguasai Islam dan menjadi front pembela Islam. Kelompok ini biasanya diwakili oleh mereka yang bangga dengan identitas Arab. Islam disamakan dengan Arab. *Kedua*, ada sebagian pemikir muslim Indonesia yang merasa paling rasional, obyektif, dan ilmiah dalam memahami Islam. Bahkan, mereka bercita-cita untuk mengeluarkan umat Islam Indonesia dari kejumudan dan kemunduran, sembari membawanya pada kemajuan dalam segala bidang kehidupan, utamanya bidang pemikiran Islam. Kelompok ini biasanya diwakili oleh mereka yang bangga dengan identitas Barat.

Ketiga, ada sebagian pemikir muslim Indonesia yang hanya bertaklid kepada madzhab tertentu dalam memahami Islam. Kelompok ini diwakili oleh mereka yang selamanya ada di Indonesia, tetapi tidak merasa bangga dengan Indonesia. Mereka merasa rendah diri berhadapan dengan dua kelompok pemikir muslim Indonesia yang berbangga diri dengan identitas ke-Arab-an dan ke-Barat-an. *Keempat*, ada sebagian pemikir muslim Indonesia yang berpikir moderat dalam memahami Islam. Kelompok ini diwakili oleh mereka yang mengaku sebagai orang Indonesia yang beragama Islam, atau orang Islam yang berbangsa Indonesia. Mereka bangga dengan identitas ke-Indonesiaannya, sembari mengapresiasi nilai-nilai positif yang dimiliki peradaban Arab dan Barat. Mereka memperkenalkan istilah Islam pribumi atau Islam Nusantara. Mereka pada

umumnya adalah orang-orang yang bermazhab Sunni model Nahdlatul Ulama.

Jika disederhanakan, dua kelompok pertama lebih bangga dengan identitas Arab dan Baratnya daripada identitas ke-Indonesia-annya. Kelompok ketiga beridentitas Indonesia, tetapi merasa inferior dalam berhadapan dengan identitas Arab dan Barat. Kelompok keempat berbangga diri dengan identitas Indonesia (Nusantara), sembari mengapresiasi secara kritis dua peradaban lainnya. Kecuali yang keempat, tiga kondisi pemikir muslim Indonesia lainnya menandakan, betapa umat Islam Indonesia mengalami krisis identitas. Karena, mereka lebih bangga dengan identitas Arab dan Barat daripada identitas Indonesianya.

Krisis peradaban (identitas) mengakibatkan krisis epistemologis, sebab sebuah peradaban membentuk cara berpikir (epistemologi) orang-orang yang ada di dalamnya. Peradaban Arab yang dikenal dengan peradaban teks membentuk cara berpikir (epistemologi) bayānī, peradaban Persia yang disebut peradaban hermis membentuk cara berpikir (epistemologi) 'irfānī, peradaban Yunani yang disebut peradaban falsafah membentuk cara berpikir (epistemologi) burhānī, dan peradaban Barat yang dikenal dengan peradaban rasional membentuk cara berfikir (epistemologi) ilmiah.

Karena itu, superior dari sisi identitas peradaban menjadi superior secara epistemologis. Ketika seseorang berbangga diri dengan identitas peradaban Arab dan Barat, begitu juga ia akan berbangga diri dengan epistemologi kedua peradaban

itu. Ketika bangga dengan cara berfikir (epistemologi) Arab dan Barat yang identitasnya superior, para pemikir Indonesia itu bukan hanya tidak bangga, tetapi juga tidak mempercayai cara berfikir (epistemologi) yang lahir dari peradaban mereka sendiri yang identitasnya inferior. Bahkan, produk keilmuan yang lahir dari para pemikir muslim Indonesia, bukan hanya tidak dipercaya, tetapi juga dituduh bid'ah, sesat, *ṭāghūt,* dan lain sebagainya, seperti tuduhan sesat yang dialamatkan kepada Islam Nusantara.

Dari keempat tipologi itu, tipe keempat adalah yang mewakili tulisan ini. Karena itu, tulisan berikut dimaksudkan untuk menjustifikasi kesahehan argumen Islam Nusantara dengan memulainya dari persoalan "mungkin dan tidaknya" keberadaan Islam Nusantara. Sebelum memahami persoalan ini, seseorang tidak akan memahami apa itu Islam Nusantara, apalagi menerimanya, kendati mungkin saja sudah mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Untuk itu, saya akan memulainya dari cara berfikir manusia yang oleh al-Jābirī disebut dengan istilah nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan*).

Cara berfikir manusia berhubungan secara dialogis dengan dunia kehidupan (istilah lain dari realitas). Di satu sisi, manusia dengan akal budinya adalah sebagai pencipta dunia kehidupan, di sisi lain, manusia juga dibentuk oleh dunia kehidupan. Dunia kehidupan itu bisa berupa peradaban, kebudayaan, tradisi, mitos, agama, seni, dan otoritas. Proses manusia mencipta dunia kehidupan berjalan dalam waktu yang begitu lama, sejak nenek moyang masing-masing umat manusia, sebelum mereka yang

belakangan hadir ke dunia ini. Sebaliknya, manusia belakangan dibentuk oleh dunia kehidupan sejak berada di dalam kandungan ibundanya hingga lahir dan meninggalkan dunia fana' ini. Mereka dibentuk oleh dunia kehidupan melalui keluarga kecil, lingkungan sekitar, desa, kecamatan, kota, propinsi, dan negara. Pembentukan jatidiri manusia itu melalui proses berjenjang dan dalam waku yang panjang, sehingga masing-masing orang secara individual tidak menyadari proses pembentukan itu. Hasil pembentukan itulah yang di dalam hermeneutika disebut "pra pemahaman".

Pra pemahaman ini tidak bisa ditolak keberadaannya, dan tidak mungkin ada manusia tanpa mempunyai pra pemahaman. Karena itu, pra pemahaman ini sejatinya dijadikan titik tolak manusia dalam memahami, baik berkaitan dengan persoalan seni, olahraga, politik, ekonomi, budaya maupun agama. Kalau ditanyakan kepada saya misalnya tentang kesebelasan MU (Madura United) melawan kesebelasan Persija Jakarta, secara personal saya membela MU dan menilai permainan tim kesebelasan masyarakat Madura ini lebih baik daripada permainan kesebelasan Persija Jakarta, karena itu harus menang. Mengapa menilai demikian? Karena ada pra pemahaman yang dibentuk oleh tradisi Madura di balik pikiran saya. Kalau ditanyakan kepada saya tentang bentuk Negara Indonesia yang berbentuk NKRI, dengan ideologi Pancasila, dan semboyan hidup Bhinneka Tunggal Ika, saya akan membelanya dan menilainya sudah final serta sesuai dengan ajaran Islam.

Mengapa? Karena ada pra pemahaman yang dibentuk oleh peradaban Indonesia di balik pikiran saya.

Jadi, tidak boleh dan tidak mungkin kita menghilangkan pra pemahaman itu dalam berfikir dan menghayati sesuatu. Justru pra pemahaman itu harus dijadikan pijakan dalam berfikir dan menghayati sesuatu, termasuk dalam memahami dan menghayati agama. Agama harus dipahami dalam kerangka pra pemahaman kita. Namun perlu dicatat, agama Islam itu mempunyai dua dimensi ajaran: normatif dan budaya. Yang normatif bersifat tetap, tidak terikat oleh ruang dan waktu, seperti rukun iman dan rukun Islam. Sebaliknya, dimensi budaya terikat oleh ruang dan waktu, seperti bentuk masjid, baju, jilbab, rumah, sistem ekonomi, negara dan lain sebagainya. Yang didialogkan dengan dunia kehidupan sehingga bisa melahirkan pemahaman Islam yang berbeda dan beragam adalah dimensi budaya Islam, bukan dimensi normatifnya. Di dunia kehidupan manapun, rukun iman dan Islam adalah sama, tetapi tidak dari segi dimensi budayanya. Karena itu, tidak ada keharusan bagi manusia yang hidup dalam dunia kehidupan yang berbeda-beda mengubah diri menjadi Arab untuk menjadi muslim yang baik. Kita tetap menjadi orang Indonesia untuk menjadi muslim yang baik.

Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku bunga rampai ini mencerminkan bagaimana sejatinya berislam di Nusantara (Indonesia). Para pemikir muslim Indonesia tidak boleh mengalami krisis identitas dan epistemologis sehingga

merasa inferior berhadapan dengan identitas dan epistemologi peradaban Arab dan Barat. Sebaliknya, kita harus bangga dengan identitas keindonesiaan dan tentu saja dengan epistemologi yang dilahirkannya. Kita harus menjadikan identitas keindonesiaan sebagai pijakan dalam memahami Islam.

WAJAH ISLAM NUSANTARA:
Memotret Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara

A. Pendahuluan

Islam berkembang dalam dua lingkungan yang berbeda: Arab dan non-Arab *('ajam)*. Relasi Islam dalam kedua lingkungan itu tentu saja juga berbeda, baik menyangkut "sikap Islam" terhadap lingkungan baru itu sendiri, ataupun "sikap lingkungan baru" itu terhadap Islam. Kehadiran Islam ke dalam lingkungan baru mungkin saja menjadi sesuatu yang positif jika ia "didialogkan" dengan realitas dimana Islam hendak dipraksiskan. Sebaliknya, menjadi negatif ketika Islam yang lahir dalam realitas lingkungan tertentu dibawa dan hendak "dipaksakan" untuk diberlakukan ke dalam realitas lingkungan yang berbeda, tanpa mempertimbangkan kondisi lokal tersebut. Misalnya wacana ke-Islaman yang diproduk dalam tradisi dan lingkungan Arab, hendak dipaksakan untuk diberlakukan secara harfiah ke dalam tradisi dan lingkungan Nusantara (Indonesia).

Upaya "pemaksaan" merupakan tipe utama dari kolonialisasi, baik kolonialisasi politik, ekonomi, budaya, maupun agama. Jika model Arabisasi mencoba memaksakan wacana ke-Islaman yang lahir dari tradisi Arab ke dalam realitas dan lingkungan Nusantara maka Arabisasi, Islamisasi atau formalisasi Islam bisa disebut sebagai sebuah bentuk "kolonialisasi" agama (wacana agama). Lalu muncul wacana tandingan, sebagaimana perlawanan kaum peribumi terhadap kolonialis (penjajah). Perlawanan itu menawarkana wacana baru yang disebut pribumisasi Islam, yang mencoba menerima dan menyerap Islam tanpa menghilangkan jati diri budaya lokal. Justru Islam dihadirkan dengan menjadikan budaya lokal sebagai pijakan mentransformasikan nilai-nilai ke-Islaman kepada manusia yang hidup dalam lingkungan yang berbeda-beda.

Tulisan ini bertujuan untuk memotret perjalanan eksistensial Islam (pergumulan Islam) di bumi Nusantara. Dengan menggunakan sejarah pemikiran,[1] akan dipotret tiga hal: perjalanan eksistensial Islam di bumi Nusantara dengan tujuan untuk "mencari ruang bereksistensi"; perjalanan eksistensial Islam

---

[1] Tugas sejarah pemikiran adalah membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian sejarah, baik pemikiran tokoh maupun pemikiran secara umum; melihat konteks sejarah tempat ia muncul, tumbuh dan berkembang; dan pengaruh pemikiran pada masyarakat bawah. Ada tiga wilayah kajian yang dimiliki sejarah pemikiran, yakni, kajian teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya. Di antara wilayah kajian teks adalah genesis pemikiran, konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan pemikiran, varian pemikiran, komunikasi pemikiran, internal dialektis dan kesinambungan pemikiran. Wilayah kajian konteks adalah konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya, konteks sosial. Sedang wilayah kajian hubungan antara teks dan konteks meliputi: pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, desiminasi pemikiran, dan sosialisasi pemikiran. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, cet. ke-2, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 189-200.

dengan tujuan untuk "mengembangkan dan mendominasi"; dan "potret sejati" dari perjalanan eksistensial Islam itu.

B. Pergumulan Mencari Ruang Bereksistensi di Nusantara

Sebelum Islam masuk Nusantara, masyarakat Nusantara sudah menganut dua tradisi agama yang berbeda: *pertama*, agama asli lokal, yakni Dinamisme dan Animisme; *kedua*, agama impor, yakni Hindu dan Budha. Istilah agama asli lokal dan agama impor mengacu pada asal-usul eksistensialnya, bukan pada muatan dan misinya. Dinamisme dan animisme dikatakan sebagai agama lokal karena keduanya "lahir" dari rahim Nusantara, sedang Hindu dan Budha dikatakan sebagai agama impor karena keduanya "datang" dari luar Nusantara, yakni India.

Kedua agama impor itu menguasai Nusantara dalam waktu yang cukup lama, mulai abad keenam sampai abad kelima belas.[2] Keduanya didukung oleh negara yang sangat besar: Budha didukung kerajaan Sriwijaya, dan Hindu didukung kerajaan Majapahit, dengan peninggalannya masing-masing seperti Candi Borobudur. Pengaruhnya terlihat nyata dalam sistem kerajaan di Nusantara. Sriwijaya dikuasai Hindu di bagian selatan Sumatra. Kurang dari satu dekade, kerajaan ini meluaskan kekuasaannya hingga sebagian besar Sumatra, bagian barat Jawa, Kalimantan, dan Semenanjung Malaya.[3] Akhirnya Sriwijaya menguasai pelabuhan-pelabuhan saingan kuatnya di wilayah-wilayah ini,

[2] Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, cet. ke-7, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 7.

[3] *Ibid.*, hlm. 6.

dan ia berkuasa selama enam abad. Menjelang akhir periode India, agama Hindu didukng kerajaan Majapahit, yang menjadi kantong kekuasaan Hindu-Jawa sampai kedatangan Islam. Pada tahun 1513-1528, Majapahit diserang kerajaan-kerajaan Islam, lalu menjadi bawahan Demak sebagai kerajaan Islam,[4] hingga akhirnya mereka melarikan diri ke Bali. Bali tetap menjadi tempat berkembangnya Hindu-Budha hingga sekarang,[5] meski tentu saja menjadi agama minoritas. Islam pun menguasai pentas keberagamaan di bumi Nusantara ini.

Jika dilihat dari asal usulnya Islam juga bisa disebut agama import, karena ia datang dari Timur Tengah, tempat asal usul Islam. Sebagai agama impor yang baru datang di Nusantara, Islam hadir untuk "mencari ruang bereksistensi". Proses mencari ruang bereksistensi itu tampaknya nyata dalam prosesi masuknya ke Nusantara.

Proses masuknya Islam ke Nusantara masih kabur dan menimbulkan perbedaan pendapat. Tidak ada kesepakatan di antara peneliti mengenai masuknya Islam ke Nusantara (baca: Indonesia).[6] Tentang apa saja yang tidak mereka sepakati berbeda-beda. Azyumardi Azra menyebutnya dalam tiga hal, yakni asal, pembawa dan waktu,[7] dan Nur Syam menyebut empat hal, yakni dimana, kapan, darimana Islam

---

[4] Proses penyingkiran hindu Jawa di bawah Majapahit oleh Islam, lihat Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam Di Nuantara*, cet. ke-6, (Yogyakarta: LKiS, 200[illegible]), hlm. 187-192.

[5] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 6-7.

[6] M.C. Reckleks, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, cet. ke-9, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2007), hlm. 3.

[7] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusanatara Abad Xvii Dan Xviii: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. ke-2, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 2.

datang, dan berkembang di Nusantara,[8] sementara Noorduyn melihatnya dari tiga segi tahapan: kedatangan, penerimaan, dan penyebaran.[9] Sebagai rincian dari pelbagai tawaran di atas bisa dirumuskan bahwa perbedaan para peneliti menyangkut beberapa hal berikut: tempat asal kedatangan Islam pertama kali, pembawa Islam pertama, waktu kedatangan Islam, tempat pertama wilayah Nusantara yang didatangi Islam, daerah Islam berkembang, identitas Islam yang pertama masuk dan yang berpengaruh dalam Islamisasi, dan mengapa masyarakat Indonesia dengan cepat menganut agama Islam.[10] Masing-masing unsur itu saling terkait satu sama lain, tergantung pada teori yang digunakannya.

Namun penting dicatat bahwa proses pergumulan Islam—dalam rangka mencari ruang bereksistensi di Nusantara—dengan agama-agama lokal dan impor itu berjalan damai. Tidak ada kekerasan, baik kekerasan wacana ataupun kekerasan fisik. Masyarakat benar-benar diberi keleluasaan untuk memilih agama yang cocok buat mereka, sehingga agama yang tidak cocok dengan sendirinya menjadi tersingkir secara damai pula. Masuknya Islam secara damai ini merupakan ikon penting Islam Indonesia.[11]

---

[8] Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 59.

[9] Ahmad Saewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad VI-Sampai VII*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2005), hlm. 80.

[10] Bandingkan dengan Alwi Sihab, *Islam Sufistik*, cet. ke-2, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 4-12; Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007), hlm. 32-44.

[11] Abd. A'la, *Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar Dan Karakteristik Pemikiran Dan Gerakan Kaum Padri Dalam Perspektif Hubungan Agama Dan Politik Kekuasaan*, (Risalah Guru Besar, di IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008), hlm. 1.

C. Pergumulan Merebut Dominasi di Nusantara

Jika prosesi kehadiran Islam di bumi Nusantara pada awalnya bertujuan untuk mencari ruang bereksistensi, dan tasawuf hadir sebagai alat yang mampu meleburkan Islam dengan tradisi setempat, tidak demikian halnya ketika Islam telah masuk secara meluas ke berbagai daerah Nusantara. Islam pada fase ini tidak lagi untuk mencari ruang bereksistensi, melainkan untuk "berkembang" dan "mendominasi". Dikatakan untuk "berkembang", karena setiap agama mempunyai misi mengembangkan, dan dikatakan "mendominasi" karena setiap upaya mengembangkan selalu bertujuan untuk menguasai. Dua tugas suci agama itu tentu saja mendapat reaksi dan tantangan dari agama lain, aliran yang berbeda dalam intern agama, atau bahkan budaya setempat.

Karena itu, pergumulan pun tidak bisa dihindari, baik antar sesama penganut tasawuf: tasawuf falsafi versus tasawuf sunni; umat Islam versus kolonialis asing (Portugis, Belanda dan Jepang); kaum pembaharu versus pembela tradisi; maupun antara umat Islam versus pemerintah di era kemerdekaan. Berikut kilasan singkat pergumulan tersebut.

D. Pergumulan Islam era Awal di Nusantara

Pergumulan hebat dalam tradisi Islam sebenarnya sudah dimulai di Timur Tengah. Pergumulan itu melibatkan tasawuf falsafi dan sunni.[12] Seakan melanjutkan pergumulan tasawuf

---

[12] Ada dua aliran tasawuf yang berkembang di Timur Tengah: tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Tasawuf falsafi dibagi dua: tasawuf pra al-Ghazālī dan pasca al-Ghazālī. Tasawuf falsafi pra al-Ghazālī adalah al-Ḥallāj dengan paham *hulūl*-nya,

di Timur Tengah, pergumulan sesama tasawuf di Indonesia melibatkan tasawuf falsafi dengan tasawuf sunni.[13] Kedua disiplin tasawuf itu[14] sama-sama bergandingan tangan dengan penguasa. Kemenangan keduanya pun tergantung pada sejauh mana mereka bergandingan tangan dengan penguasa, kendati mengambil sikap yang berbeda. Ketika bergandingan tangan dengan penguasa, Ḥamzah Fanṣūrī sama sekali menghindari kekerasan, baik fisik maupun wacana. Sebaliknya, ketika berkuasa, Al-Raniri menyerang keras Ḥamzah Fanṣūrī, dan bahkan meminta Sultan Iskandar Thani (1636-1641) penguasa Aceh membakar karya-karya mereka.[15] Kemenangan di antara mereka silih berganti. Pada masa ini, kekerasan mulai menampakkan diri. Terutama sejak kedatangan al-Raniri. Sembari berkolaborasi dengan penguasa politik, al-Raniri mulai menyesatkan ajaran-ajaran Ḥamzah Fanṣūrī.

---

dan Abū Yazīd al-Basṭāmī melahirkan paham *ittiḥād*. Sedang tokoh yang masih melanjutkan gaya tasawuf falsafi setelah al-Ghazālī adalah Ibnu Arabī, dengan paham *Waḥdat al-Wujūd*-nya, dan al-Burhanpuri dengan martabat tujunya.

[13] Alwi Sihab, *Islam Sufistik,* hlm. 32; tetapi, sebagaimana dikutip Sihab, Pigeand membagi aliran pemikiran Islam di Indonesia pada abad 15-19 menjadi dua: Tasawuf dan Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah. Yang dimasukkan ke dalam kelompok tasawuf adalah tasawuf falsafi dalam kategori yang umum, sedang tasawuf Sunni dimasukkan ke dalam aliran ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah. *Ibid*, hlm. 36-37.

[14] Ada tiga tokoh besar sufi-filsuf yang mewakili tasawuf falsafi di Nusantara sekitar abad ke 16-17, dan ketiganya mewarnai perjalanan tasawuf falsafi di Nusantara, yakni Ḥamzah Fanṣūrī, Shamsuddīn al-Sumatrānī, dan Syekh Siti Jenar. Dua yang pertama mewakili daerah Aceh dan Sumatra, yang ketiga mewakili Jawa. Pada abad ke Tujuh Belas Masehi (XVII M) sebenarnya ada banyak sufi besar beraliran sunni di wilayah Sumatra, di antaranya al-Rānirī, Abdur Rauf al-Singkilī dan Syekh Yusuf al-Makassarī. Mereka dinilai sebagai pembawa dan pembela tasawuf Suni. Dua yang pertama hidup dan berkembang di Aceh, dan yang terakhir di Sulawesi.

[15] M.C. Reckleks, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 78; Taufik Abdullah, *Agama dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, cet. ke-2, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 125-126.

Hal yang sama terjadi di Jawa. Walisongo, sebagai penguasa agama dan politik di Jawa, menfatwa sesat Syekh Siti Jenar, seorang diri yang termarginalkan dalam jagat pemikiran keagamaan dan pentas politik. Walisongo mewakili tasawuf Sunni dan Syekh Siti Jenar mewakili tasawuf falsafi. Lagi-lagi, para pembela tasawuf Sunni memenangi pertarungan merebut kekuasaan, baik dalam konteks sosial, maupun pemikiran. Syekh Siti Jenar harus berakhir dengan hukuman yang dijatuhkan Walisongo, dan pada saat yang sama, tasawuf falsafi tersingkir dari jagat Islamisasi di Jawa. Jadi, pada masa ini, kekerasan wacana dan fisik mulai menghantui peradaban Nusantara yang awalnya penuh kedamaian.

E. Pergumulan Islam Era Kolonialisme

Ketika Islam mulai berkembang merata dan mulai menampakkan dominasinya di Nusantara, dan pada saat yang sama, kolonialis asing mulai hadir dan menancapkan kekuasaannya di Nusantara, pergumulan pun mengalami perubaan arah, tidak lagi melibatkan Islam dengan budaya dan agama-agama lokal dan impor, juga tidak lagi antara sesama penganut tasawuf: tasawuf falsafi dan sunni, sebagaimana masa-masa awal. Pergumulan keras melibatkan Umat Islam dengan kolonialis asing.[16]

Pergumulan Islam di era kolonialisme melibatkan tiga era kolonialis: Portugis, Belanda dan Jepang. Di bawah kolonialisme Belanda,[17] pergumulan mempertemukan...

[16] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, cet. ke-8, (Jakarta: LP3ES, 1996) hlm. 23.

[17] Karena pertimbangan tertentu, pergumulan Islam itu hanya akan dilihat pada dua era kolonial saja, yakni era kolonialisme Belanda, dan era kolonialisme Jepang.

berbeda: Islam versus Belanda; dan kaum tradisionalis Islam versus kaum pembaharu. Sedang di bawah kolonialisme Jepang, pergumulan hanya memperhadapkan Islam dengan Jepang saja.

1. Islam Versus Kolonialisme Belanda: Agama sebagai Penegas Identitas Kebangsaan

Ketika membahas kolonialisme Belanda di Indonesia, yang terbersit di benak kita adalah kolonialisasi di bidang politik, ekonomi dan Agama Kristen. Yang menjadi bahasan utama dalam sub bab ini adalah kolonialisasi Belanda di bidang agama Kristen.

Sebagai agama yang dibawa Belanda, Kristen bisa disebut sebagai agama impor. Konon, Kristen masuk Nusantara sejak periode pendiri awal. Kruger mencatat, pada penggal kedua abad ketujuh sekelompok kristen telah tinggal di Sibolga, Sumatra, dan mendirikan gereja di sana. Namun kala itu, eksistensi Kristen masih kabur. Baru pada periode kehadiran Portugis, Kristen memasuki babak baru di Nusantara. Mengikuti Portugis (1511), Kristen memasuki wilayah-wilayaha jajahan portugis, mulai dari Malaka sampai daerah-daerah lainnya di Nusantara. Semasa jajahan Portugis, agama Kristen yang menyebar di Nusantara adalah Kristen Katolik Roma. Baru ketika Belanda hadir menggantikan kekuasaan Portugis, Kristen Katolik diganti Kristen Protestan.[18]

Awalnya, yang menggantikan Portugis di Nusantara adalah VOC sekitar abad ke-17. Pada awalnya, mereka membawa misi dagang, tetapi lama kelamaan bergeser pada keingian untuk

[18] Alwi Sihab, *Islam Inklsif*, hlm. 9-10.

berkuasa. Keinginan itu semakin kuat ketika koloni dagang itu digantikan Belanda sebagai penguasa politik. Awalnya, kedatangan Belanda sekadar melakukan penjajahan politik,[19] tetapi lama kelamaan, mereka juga membawa misi Kristen.

Di bawah VOC, agama Kristen didominasi Gereja Reformasi. Mereka mengambil alih Jamaah Katolik Portugis, dan mulai mengangkat Pastor untuk melayani Gereja. Belanda menentang sepenuhnya Jemaah Katolik itu, dan bermaksud menghancurkan apa yang telah dibangun Katolik Roma. Ini terjadi terutama ketika Spanyol dan Portugis tidak lagi menjadi kekuatan dunia. Pada tahun 1600, kekuasaan Protestan mulai menggantikan kekuasaan Katolik Roma. Namun pada masa-masa awal kedatangannya ke Indonesia (Nusantara), misi Kristen mengalami kesulitan. Islam menjadi tantangan utama misionaris Kristen itu. Di antara yang mempersulit kehadiran Kristen di Nusantara adalah adanya kecurigaan bahwa Kristen merupakan antek-antek asing.[20]

Sejak kedatangan Belanda ke Nusantara, pergumulan mengalami perubahan lagi. Masyarakat Indonesia dengan agama Islamnya melawan penjajah Belanda dengan agama Kristennya. Karena Belanda membawa misi Kristen maka Indonesia mengambil jarak dengan Belanda, dalam bentuk penegasan "identitas": identitas kebangsaan dan identitas agama. Setiap orang yang berada dalam barisan penjajah Belanda, misalnya bekerja pada pemerintahan Belanda, atau bersekolah di sekolah Belanda, diidentifikasi sebagai penganut

[19] Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 193-208.

[20] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 10.

agama Kristen. Sebaliknya, selain mereka diidentifikasi sebagai penganut agama Islam. Karena itu, tepat kiranya ketika Deliar Noer mengatakan bahwa pada masa penjajahan Belanda inilah identitas kebangsaan melekat dengan identitas keberagamaan, Islam.[21]

Sebagai penguasa, Belanda melihat adanya potensi pada diri umat Islam Nusantara yang membahayakan Belanda sebagai penjajah,[22] terutama pada awal abad ke-20, dimana kebijakan dan administrasi kolonial Belanda telah mencapai bentuk final vis-a-vis Islam, dan kontrol Belanda terhadap Islam terjadi pada masa itu.[23] Di antara yang ditakuti Belanda adalah: *pertama*, pengaruh syekh tarekat yang cukup kuat di masyarakat; *kedua*, pengaruh pan-Islamisme atau internasionalisme Islam. Internasionalisme Islam ini tercermin dalam dua hal: pelaksaan ibadah haji yang dilakukan umat Islam Nusantara ke Makkah, dan kedudukan khalifah dalam sistem politik Islam; dan *ketiga*, keterlibatan ulama dalam dunia politik.

Melihat bahaya itu, Belanda kemudian menerapkan "politik etis".[24] Belanda mulai mengontrol umat Islam di Nusantara. Islam sebagai kekuatan tersembunyi yang bisa mendorong umat Islam melakukan jihad harus ditindas, apalagi masyarakat muslim pribumi menurut Belanda bukanlah muslim yang sesungguhnya, yang memahami dan menganut ajaran yang benar-benar murni, kecuali di Aceh.[25] Belanda mulai melakukan

---

[21] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 8-9.

[22] *Ibid.*, hlm. 25

[23] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, terj. Iding Rosyidin Hasan, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 33-34.

[24] Apa yang diusulkan Snouckh Hurgronje inilah yang kemudian menjadi politik etis Belanda. Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 14.

[25] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, hlm. 34.

pembatasan pelaksanaan ajaran agama bagi umat Islam, baik ke luar maupun di dalam. Bagi mereka yang melaksanakan ibadah haji ke Makkah diharuskan memberikan kewajiban-kewajiban yang tidak ada hubungannya dengan haji, misalnya membayar upeti untuk memperoleh surat izin, membuka konsulat Belanda di Jeddah untuk mengawasi para jemaah haji,[26] dan mengirim seseorang untuk mempelajari agama. Snouckh Hurgronje dipilih melakukan tugas yang terakhir itu.[27]

Snouckh Hurgronje diutus ke Makkah untuk mempelajari Islam, yang saat itu benar-benar menjadi pusat, bukan hanya ibadah, tetapi juga keilmuan Islam. Sepulang dari rantauannya ke Makkah, Snouckh kemudian mencoba memahami Islam dan potensinya di Indonesia, sekaligus strategi menjinakkan umat Islam yang dicurigai menjadi ancaman bagi kolonialisme Belanda di Indonesia. Strategi Snouckh dikenal dengan stretegi perpecahan.[28] Snouckh semakin yakin akan potensi itu, terutama menyangkut keberangkatan umat Islam ke Makkah dalam menunaikan ibadah haji yang disertai mencari ilmu. Jaringan mereka dengan ulama Timur Tengah itulah yang ia takuti. Di sana ada perkumpulan masyarakat Jawa yang dikenal dengan "koloni Jawa", daerah tempat tinggal orang Jawa di Makkah yang cukup berpengaruh di Indonesia. Melalui koloni Jawa inilah, dalam pandangan Snouckh, pan-Islamisme dapat mempengaruhi masyarakat Islam Indonesia, yang tentunya menjadi ancaman jangka panjang[29] bagi keberadaan Belanda di

---

[26] *Ibid.*, hlm. 38.

[27] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 32-33.

[28] Lihat fot not 33 dalam Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18.

[29] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, hlm. 38.

Indonesia.[30] Karena itu, Belanda membatasi dan memata-matai keberangkatan mereka ke Timur Tengah, terutama mereka yang mau mencari ilmu.

Jika kebijakan di atas berkaitan dengan strategi mengendalikan pengaruh pan-Islamisme maka kebijakan Belanda yang juga berpengaruh dalam mengendalikan umat Islam di dalam negeri adalah pembatasan pemikiran Islam dan pelaksanaan ajaran agama Islam.[31] Dalam rangka membatasi pemikiran Islam, Snouckh Hurgronje membedakan Islam menjadi dua bagian; Islam sebagai akidah dan ibadah, dan Islam sebagai aspirasi politik.[32]

Lebih spesifik lagi, Belanda menggiring umat Islam untuk mengutamakan satu disiplin Islam saja dari sekian disiplin yang ada, yakni hukum Islam. Belanda kemudian membenturkan hukum Islam yang mulai merambah ke dalam kehidupan sosial masyarakat dengan hukum adat. Mereka membuat kebijakan dan peraturan bahwa hukum Islam yang bisa diterapkan di Nusantara hanya yang tidak bertentangan dengan hukum adat. Belanda kemudian membuat suatu teori hukum yang dikenal dengan istilah *in reception*, bahwa hukum Islam hanya dapat berlaku sepanjang ia diterima komunitas masyarakat dan adat setempat.[33]

---

[30] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 31-35.

[31] *Ibid., hlm*. 31; Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18.

[32] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survey Historis, Geografis Dan Sosiologis*, cet. ke-4, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 22.

[33] Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia* (1923-1957), (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 26-27.

Seirama dengan kebijakan itu, Belanda juga membuat diferensiasi "pemikiran hukum": hukum privat (*ibādah maḥḍah*) dan hukum publik (*ibādah ghairu maḥḍah*). Keduanya seolah sebagai dua hal yang terpisah. Mereka kemudian masuk ke dalam ranah "pelaksanaan ibadah". Belanda membiarkan masyarakat menjalankan *ibādah maḥḍah* (Islam privat), tetapi melarang mereka melaksanakan *ibādah ghairu maḥḍah* (Islam publik). Kebijakan ini diambil Belanda, karena munculnya keyakinan di kalangan Umat Islam kala itu bahwa Islam dan politik (Islam publik) sebagai dua hal yang tak terpisah.[34] Belanda khawatir pengaruh keyakinan itu terhadap kedudukannya sebagai penjajah politik dan ekonomi di Indonesia.

Tentu, tindakan pembatasan itu tidak hanya berkaitan dengan Islam dalam posisinya sebagai amalan praktis, tetapi juga dalam posisinya sebagai wacana atau pemikiran Islam yang tentu bersifat teoritis. Ketika Belanda membiarkan umat Islam menjalankan *ibādah maḥḍah* saja misalnya, dan bahkan membantu membangun tempat-tempat ibadah, pemahaman yang akan muncul di dalam memori umat Islam adalah bahwa Islam itu hanya berkaitan dengan persoalan *ibādah maḥḍah* (Islam privat) yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata. Sekolah-sekolah Islam pun, terutama pesantren, yang saat itu berdiri di daerah pinggiran, menekankan pada persoalan *ibādah maḥḍah* saja. Kesalehan individual menjadi ukuran keber-Islaman seseorang. Mereka membatasi karya-karya yang harus dikonsumsi umat Islam. Karya-karya para ulama Timur Tengah

---

[34] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 31; Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18; Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, cet. ke-4, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 22.

yang berpengaruh ke dalam pelbagai dunia Islam, hanya yang berkaitan dengan ibadah dan teologi saja yang boleh dikonsumsi dan diajarkan kepada masyarakat. Sedang karya-karya yang berkaitan dengan sosial dan politik dilarang dikonsumsi dan diajarkan.[35]

Namun, lama kelamaan, umat Islam mulai sadar dan memahami dengan baik ajaran Islam. Mereka tidak lagi meyakini Islam menyangkut persoalan ibadah *maḥḍah* saja, tetapi juga ibadah *ghairu maḥḍah*. Sejak itu, di kalangan umat Islam mulai muncul kesadaran nasionalisme dan religius.[36] Mereka pun mulai curiga terhadap kolonialisasi Belanda yang tidak saja membawa kepentingan politik dan ekonomi, tetapi juga membawa misi Kristen.[37] Kesadaran nasionalisme dan religius ini merupakan efek samping yang tidak disadari dan direncanakan oleh Snouckh Hurgronje. Selama masa berlakunya kebijakan Snouckh Hurgronje mengenai Islam justru Indonesia mengalami perubahan ke arah kesadaran yang luar biasa. Muncullah kaum elit terpelajar yang merupakan hasil didikan Belanda, yang justru menjadi pemimpin masyarakat. Mereka bersedia menjadi juru bicara kekecewaan masyarakat atas kebijakan kolonialisme atas Indonesia dan juga Islam.[38] Didukung oleh semakin sadarnya umat Islam akan kenyataan yang mereka hadapi di bawah jajahan Belanda maka muncullah pelbagai organisasi Islam, baik dalam rangka memperkuat hubungan dagang umat Islam di Indonesia,

---

[35] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, hlm.36-38.

[36] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 18-19.

[37] *Ibid.*, hlm. 9.

[38] *Ibid.*, hlm. 18-19. lihat juga, Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 79-80.

seperti SI, maupun untuk memperkuat barisan Islam, melalui pendidikan dan politik, seperti Persis, Muhammadiyah, dan NU.

2. Islam Tradisionalis Versus Islam Pembaharu

Pergumulan antara kaum tradisionalis dengan kaum pembaharu di era kolonialis Belanda terjadi di dua daerah: Minangkabau dan Jawa. Di Minangkabau, pergumulan melibatkan penganut Islam Shattariyah dan pemangku adat melawan pembaharu yang diwakili wahhabi Indonesia (Padri); sedang di Jawa melibatkan kaum pembaharu modern (pengikut Abduh di Mesir), seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis melawan kaum tradionalis NU.

a. Islam Sufistik Shattariyah versus Padri: Kasus di Minangkabau

Islam masuk ke Minangkabau sejak abad keempat belas Masehi,[39] namun belum bisa berkembang merata kala itu. Penganutnya masih para pendatang yang membawa Islam itu sendiri, bukan kaum pribumi. Kala itu, Minangkabau masih dikuasai Adityawarman di bawah perlindungan Majapahit. Perkembangan itu baru merata terjadi sejak abad XVI ke belakang, karena kala itu, raja Minangkabau telah masuk Islam. Islam pun menjadi fenomena keberagamaan masyarakat Minangkabau.[40]

Islam yang masuk ke Minangkabau adalah Islam Sufistik (tasawuf), terutama tasawuf aliran Shattariyah di bawah bimbingan Syekh Burhanuddin dari Ulakan. Ajaran Islam disiplin tasawuf Shattariyah yang disebarkan melalui tarekat ini

---

[39] C. Reckles, *Sejarah Moden Indonesia,* hlm. 213.

[40] Abd. A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara...", hlm. 5.

membuat proses Islamisasi di daerah Minangkabau mengarah pada pengembangan praktik tarekat dan reformasi aturan yang ada. Salah satu karakteristik tasawuf Shattariyah adalah kemampuannya dalam mendialogkan ajaran Islam dengan tradisi lokal.

Syekh Burhanuddin sebagai tokoh sufi aliran Shattariyah ini menawarkan prinsip bahwa : *pertama*, Islam diturunkan sebagai *raḥmat li al-'ālamīn*, memiliki makna dan fungsi universal yang suci dan fitri, hanif serta dapat diterima dan dilaksanakan oleh seluruh umat manusia tanpa harus menghilangkan identitas kebudyaan Minangkabau. *Kedua*, Islam diturunan ke dunia bukan untuk menghapus segala yang sudah ada, yang telah dilakukan dan dihasilkan oleh nenek-moyang orang Minangkabau di masa lalu. Keanekaragaman budaya Mingkabau merupakan rahmat, karena itu harus disikapi dengan *ta'āruf*, inklusif, merangkul dan melakukan dialog untuk menjalin kebersamaan dan kerjasama secara kreatif atas dasar saling menghormati, saling mendukung, dan saling membantu demi suksesnya dakwah Islam. *Ketiga*, realitas kehidupan harus dilihat secara substantif, fungsional, terbuka, merangkul dan tidak memusuhi pihak lain. Tidak boleh hanya menilai kulit luar, apalagi dengan sikap egoisme yang berlebihan, menang-menangan, serta menutup diri dari pihak lain. Sikap memaksakan kehendaknya kepada orang lain menurut Syekh Burhanuddin adalah sikap yang tidak etis, tidak pantas dan tidak layak.[41]

Dengan karakter seperti itu, Islam hadir dengan jalan damai, dan bahkan Islam memperkaya elemen-elemen budaya lokal.[42]

---

[41] K.H.A.M.Z. Tuanku Kayo Khadimullah, *Menuju Tegaknya sharī'at Islam di Mingkabau: Peranan Ulama Sufi dalam Pembaharuan Adat*, (Bandung: Marja, 2007), hlm. 36-37.

[42] Abd. A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara...", hlm. 9.

Islam pun mengalami pergumulan yang damai dengan tradisi Minangkabau dan berjalan secara bertahap, dari darah pesisir ke daerah pedalaman, sehingga muncullah pepatah, *Shara' Mendaki, Adat Menurun.*[43] Masyarakat Islam di Minangkabau pun berhubungan secara harmonis, baik antara pemangku adat maupun tokoh agama, sehingga mereka hidup damai.

Namun kondisi damai itu berubah total ketika pada akhir abad kedelapan belas aliran tarekat Naqshabandiyah masuk daerah Minangkabau (1850), yang melakukan pembaharuan,[44] dan mulai menyerang tarekat Shattariyah yang lebih dulu berkembang di sana. Penganut tarekat Naqshabandiyah menuduh penganut tarekat Shattariyah sering salah dalam melafalkan Bahasa Arab, dan salah dalam menetapkan arah kiblat. Keduanya berselisih paham dalam penetapan awal puasa. Penganut tarekat Naqshabandiyah mendirikan masjid baru selain masjid yang sudah ada yang dimiliki kelompok lain.[45] Kondisi di Minangkabau bertambah parah ketika pembaharu yang dimotori kaum Padri masuk ke sana.[46] Perbedaan paham, perebutan pengaruh yang berujung pada sikap pemaksaan dan ajakan berbau kekerasan mulai menghantui masyarakat Minangkabau.

b. Pembaharu Modern versus Tradisionalis: Kasus di Jawa

Apa yang dialami di Minangkabau juga dialami masyarakat Islam di daerah Jawa. Di Jawa, pergumulan keras terjadi antara

---

[43] *Ibid.*, hlm. 6.

[44] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, hlm. 124-125.

[45] *Ibid.*, hlm.125; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Apek Tentang Islam di Indonesia, Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 178-179; Nor Huda, *Islam Nusantara*, hlm. 296-297.

[46] Abd. A'la, "Genealogi Radikalisme Muslim Nusantara...", hlm. 9.

aliran yang "menamakan dirinya" sebagai aliran modern, seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis, berhadapan dengan aliran yang "dinamai" sebagai aliran tradisional, yang dikemudian hari diwakili oleh organisasi terbsar yang ada di Indonesia, yakni NU.

Kedua kategori aliran ini lahir dalam situasi dan latar belakang yang berbeda, terutama jika dilihat dari sisi letak geografisnya. Secara geografis, Indonesia terdiri dari dua bagian wilayah: pedesaan dan perkotaan. Masyarakat pedesaan pada umumnya berpikir tradisional, karena dalam kehidupan sehari-hari, mereka hanya berhadapan dengan lingkungan yang pasif dan mati, seperti pertanian dan perkebunan, sebaliknya masyarakat perkotaan pada umumnya berpikir modern atau rasional, karena mereka hidup dalam lingkungan yang hidup dan senantiasa bergerak dinamis, yakni perdagangan. Dua kondisi yang berbeda itu mempengaruhi pola pemikiran mereka.[47]

Dengan kondisi seperti itu, kedua aliran itu berbeda dalam memahami Islam. Muhammadiyah, sebagai wakil dari aliran modern membuat jargon *"kembali kepada al-Qur'ān dan al-Hadīth"*. Jargon ini mengindikasikan bahwa untuk memahami Islam secara *kāffah* dan murni, menurut kelompok modernis, seseorang harus kembali merujuk kepada al-Qur'ān (*Muṣḥaf*) dan al-Hadīth sebagai sumber asasi Islam sebagaimana diwasiatkan Nabi. Ijtihad menurut mereka mutlak dilakukan dengan alasan tidak ada larangan dari Nabi untuk berijtihad bahkan diperintahkan sebagaimana peristiwa Mu'adh bin Jabal. Tanpa melihat siapa Mu'adh bin Jabal, bagaimana kapasitas intelektualnya, situasi yang melingkupinya dan siapa pula Nabi hingga mengatakan demikian kepadanya, mereka

[47] Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 39-77.

memahami peristiwa itu secara general bahwa semua orang berhak berijtihad. Dalam kajian-kajian di kalangan kaum muda modernis, jargon itu seringkali menggema, terlepas apakah pendapat mereka hanya menukil dan menarjih pendapat orang lain atau tidak. [48]

Sedang NU yang mewakili aliran tradisional menjargonkan "*Memelihara tradisi lama yang masih baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik.*" Kelompok ini menganggap penting adanya warisan wacana pemikiran keagamaan bagi kalangan umat Islam generasi belakangan. Di antara alasannya menurut kelompok ini karena agama Islam bersumber pada al-Qur'ān (*Muṣḥaf*) dan al-Hadīth yang menggunakan Bahasa Arab, yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang mengerti Bahasa Arab dan lebih khusus lagi mereka adalah orang-orang yang mempunyai rasa (*Dhawq*) bahasa (bangsa) Arab yang benar-benar dibutuhkan dalam memahami sebuah bahasa, khususnya Bahasa Arab.[49] Seseorang mungkin bisa berbahasa Arab dan dapat memahami Bahasa Arab, tetapi belum tentu mempunyai rasa Bahasa Arab. Pihak pertama ini tentunya membutuhkan bantuan pihak

---

[48] Kalau diteliti secara jernih, produk pemikiran Majlis Tarjihnya Muhammadiyah, sebagai representasi produk pemikiran keagamaan kaum modernis di Indonesia, tidak jauh beda dengan kreasi kalangan tradisionalis, bahkan dalam sisi tertentu, kalangan tradisionalis jauh lebih produktif dan reformatif dari kreasi mereka, seperti masalah kepemimpinan perempuan, asas tunggal pancasila dan hubungan agama dengan negara, yang di kalangan modernis masih simpang siur. Lihat misalnya Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, cet. ke-2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)

[49] Rasa dan *dhawq* sangat penting dalam membaca dan kritik teks sastra. Tafsir dan arti yang sebenarnya dari rasa: *dhawq*, dan menurut istilah ahli-ahli kritik sastra: *bayān*. Mengapa orang non-Arab yang berbahasa Arab biasanya tidak memilikinya? Perlu diketahui bahwa, kata rasa, *dhawq*, digunakan di kalangan orang yang menaruh perhatian pada berbagai cabang ilmu kritik sastra, *bayān*." Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 801.

kedua, seseorang yang memiliki semuanya, khususnya para sahabat yang terlibat langsung dalam peristiwa *tashrī'*. Tetapi, pihak pertama (sahabat) juga membutuhkan bantuan Hadīth Nabi sebagai penjelas bagi maksud al-Qur'ān. Jadi kalau diurut sebagai sumber pertama adalah al-Qur'ān, *Muṣḥaf*, Hadīth, sahabat, tābi'īn, tābi'it-tābi'īn dan seterusnya.

Nahdlatul Ulama khususnya, di dalam menggunakan warisan pemikiran para mujtahid kira-kira mengambilnya dari dua sisi. *Pertama*, secara *qawlī*, dengan mengambil *maqālah* yang ditulis atau diucapkan para mujtahid, dan *kedua*, secara *manhajī*, dengan mengambil metode atau kerangka berpikir yang dibuat dan digunakan mujtahid. Hanya saja, sisi yang kedua ini diambil jika yang pertama tidak ada. Sementara para tokoh yang dijadikan rujukan di NU meliputi: dalam fiqh merujuk pada empat madhhab: Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī, dalam teologi merujuk pada Ash'arī dan Māturidī, sedangkan dalam tasawuf merujuk pada Imam Junaid al-Baghdādī dan Al-Ghazālī. Tetapi tokoh-tokoh itu tidak semuanya dijadikan rujukan primer, dalam fiqh hanya Shāfi'ī, dalam teologi hanya Ash'arī dan yang dalam tasawuf hanya al-Ghazālī. Aliran ini menamakan dirinya sebagai aliran "Ahlu al-Sunnah Wa al-Jamā'ah".

Dengan perbedaan prinsip pemahaman Islam itu, mereka kemudian berbeda pendapat dalam memahami fungsi Islam menghadapi pelbagai persoalan ke-Islaman di tengah-tengah masyarakat. Aliran modern lahir bertujuan untuk menghapus tahayyul, bid'ah, dan khurafat yang disuguhkan tradisi setempat, sebaliknya, aliran tradisional bermaksud mendialogkan Islam dengan tradisi setempat.[50] Jika NU mencoba mengakomodasi

[50] Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam,* hlm. 39-77.

budaya lokal, Muhammadiyah sebaliknya, hendak mempurifikasi budaya lokal yang bercampur baur dengan agama. Sesat dan menyesatkan memang sempat terjadi antara penganut kedua aliran Islam terbesar di Indonesia ini, bahkan, hampir membahayakan kesatuan umat Islam. Saling serang antara mereka tidak bisa dihindari. Muhammadiyah menuduh NU penuh dengan bid'ah, khurafat dan takhayyul, dan membuat umat Islam terbelakang karena sistem bermadhhab; sebaliknya, NU menuduh Muhammadiyah tidak memahami agama dengan baik dan benar, dan juga tidak bersikap jujur, karena mereka yang mengklaim menolak bermadhhab ternyata juga bermadhhab.

Namun penting dicatat, pergumulan pemikiran di Jawa tidak disertai dengan kekerasan fisik sebagaimana terjadi di Minangkabau. Kekerasan wacana memang sempat muncul di Jawa, dan hal itu sesuatu yang lumrah dalam pergulatan pemikiran, tetapi kekerasan fisik bisa dihindari. Di sinilah kearifan Muhammadiyah dan NU di tanah Jawa.

3. Islam Versus Kolonialisme Jepang: Nasionalisme versus Nepponisasi

Masa pendudukan Jepang (1942-1945) selama tiga setengah tahun merupakan satu periode yang paling menentukan dalam sejarah Indonesia. Sebab, Jepang merupakan satu-satunya penantang berat Belanda, dan yang mampu mengusir Belanda dari bumi Nusantara.[51] Justru kehadiran Jepang menjadi pintu masuk bangsa Nusantara menjadi merdeka, pada tahun 1945.

---

[51] M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 297.

Di awal kehadirannya, strategi politik Jepang terhadap muslim Indonesia berbeda dengan strategi politik Belanda, kendati tujuannya sama, yakni menjajah dengan memanfaatkan umat Islam. Jika Belanda menggunakan strategi *devide et empera*, memecah belah masyarakat Nusantara, dan terutama umat Islam yang menduduki posisi mayoritas, sebaliknya Jepang menggunakan strategi akomodatif, merangkul umat Islam. Jika Belanda mengggandeng priyai demi menyingkirkan ulama yang dinilainya membahayakan keberadaan Belanda di Nusantara, sebaliknya Jepang mengggandeng para Raja di Sumatra Timur, para penghulu (ulama) di Minangkabau, para Uleebalang di Aceh, dan priyayi di Jawa.[52] Ulama bahkan dijadikan sebagai motivasi melawan Belanda.[53] Serentak dengan itu, Jepang berhasil mendamaikan perseteruan kaum tradisionalis dengan kaum pembaharu, dan ulama dependen dengan independen. Jika Belanda melakukan penjajahan ekonomi, politik dan agama, Jepang justru menawarkan diri untuk membebaskan kolonialisasi politik Belanda dan kolonialisasi agama Kristen.[54]

Strategi Jepang itu memang cukup berhasil di awal kehadirannya di Nusantara, karena ulama yang digandengnya merupakan tokoh yang berposisi sebagai figur sekaligus penyeleksi kebudayaan. Apalagi didukung serangkaian janji dan kebijakan Jepang yang terkesan benar-benar hendak memerdekakan Nusantara dari jajahan Belanda, dan hendak membantu

---

[52] *Ibid.*, hlm. 299.

[53] Nourouzzaman Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang: Sebuah Tinjauan Tentang Peranan Ulama Dan Pergerakan Muslim Indonesia", dalam H. A. Mu'in Umar (editor), *Penulisan Sejarah Islam Di Indonesia Dalam Sorotan, seminar IAIN Sunan Kaliajaga*, (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), hlm. 33-35.

[54] *Ibid.*, hlm. 33-35.

meningkatkan kehidupan Umat Islam. Jepang kemudian membuat kebijakan untuk menyingkirkan dominasi Belanda di Nusantara. Jepang melarang penggunaan Bahasa Belanda dan Inggris, dan menggantinya dengan bahasa Jepang. Buku-buku yang berbahasa Belanda dan Bahasa Ingris dilarang digunakan di lingkup pendidikan. Kalender Jepang digunakan untuk tujuan-tujuan resmi, sementara patung-patung Eropa dihancurkan, jalan-jalan diberi nama baru, Batavia dinamakan Jakarta lagi. Jepang hendak menyatakan kepada bangsa Nusantara bahwa mereka adalah bersaudara.[55]

Namun kebijakan strategis itu tidak diimbangi dengan kesabaran Jepang. Karena hanya beberapa tahun berada di Nusantara, Jepang langsung membuat gebrakan kebijakan yang tidak menguntungkan umat Islam khususnya. Jepang mulai melakukan Nipponisasi. Masyarakat dilarang berbicara tentang politik, apalagi kemedekaan. Organisasi PSII dan PII yang sejak awal berdirinya selalu bergelut dengan politik juga dilarang beroperasi.[56] Bahkan Jepang menginginkan untuk mengganti MIAI yang berdiri sebelum kehadiran Jepang, namun ditolak para pemimpin Islam.[57] Kendati tetap diizinkan begerak, program MIAI masih diseleksi dengan ketat. Dari sekian program yang dirancang MIAI, Jepang melarang program yang berkaitan dengan penyadaran politik masyarakat dan pembukaan hubungan dengan dunia internasional, terutama Timur Tengah.

---

[55] M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 301.

[56] Nourouzzaman Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang: Sebuah Tinjauan Tentang Peranan Ulama Dan Pergerakan Muslim Indonesia", hlm. 43-44.

[57] M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 304.

Serentak dengan itu, Jepang juga mulai masuk ke lingkup pendidikan. Kurikulum pendidikan mulai diubah, dimana Bahasa Jepang menjadi bahasa pokok, dan bahkan sebagai *lingua pranca* bagi Asia. Untuk menggunakan Bahasa Arab atau yang lainnya harus seizin *shumubu,* Departemen Agama yang dibentuk Jepang pada tahun 1942, beberapa minggu setelah Jepang mendarat di Nusantara. *Shumubu* di tingkat nasional, dan *shumuka* tingkat Karesidenan. Selain masuk ke lingkup pendidikan, Jepang juga masuk ke wilayah budaya. Jepang mengajak anak-anak muda untuk mengikuti gaya hidup dan tradisi Jepang, dengan cara mendirikan organisasi kepemudaan yang bernama *seinendam* (korp pemuda yang bercorak militer).[58] Jepang juga memanfaatkan ulama untuk mengendalikan masyarakaat desa. Para ulama itu kemudian diberi pelatihan keulamaan atau kekiaian. Jepang juga mulai menghapuskan ide pan-Islamisme, serta menggantikannya menjadi pan-Asia, dimana Jepang menjadi pemimpinnya.[59]

Begitu juga, Jepang memberi latihan militer terhadap santri di Hizbullah dan PETA, yang kemudian menbantu umat Islam berjuang dalam perang kemerdekaan.[60] Namun demikian, dengan ditariknya para ulama ke dalam lingkungan Jepang, mereka tidak lantas termakan oleh strategi itu. Justru di situlah mereka mulai memanfaatkan strategi Jepang itu untuk merebut kemerdekaan. Indonesia merdeka pada tahun 1945, ketika kekuasaan Jepang di dunia internasional dan di dalam negeri mulai melemah.

---

[58] *Ibid.,* hlm. 305.
[59] Nourouzzaman Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang", hlm. 45-49.
[60] *Ibid.,* hlm. 35.

F. Pergumulan Islam Era Kemerdekaan

Penting dicatat, bahwa selain menimbulkan penderitaan, penjajahan Jepang juga memberikan dua manfaat bagi perjuangan kemerdekaan Indonesia. Di satu sisi, kendati Jepang membubarkan MIAI yang dinilainya berbau nasionalis karena didirikan para ulama Nusantara, Jepang menawarkan sebuah wadah bersatunya kekuatan Umat Islam dalam suatu organisasi MASYUMI, sebagai wadah politik para ulama, yang didukung Muhammadiyah dan NU,[61] dan tentu saja ia berbau Jepang.[62] Jepang juga memberikan mamfaat karena telah mendirikan Shumubu dan Shumuka yang membantu urusan keagamaan, yang kemudian muncul sebagai kelompok yang dekat dalam kontak langsung dengan badan pemerintahan tertinggi yang awalnya justru terisngkir era Belanda, terbukanya kesempatan untuk membentuk *Laskar Hizbullāh* pada akhir 1944, dan barisan *sabīlillāh*. Namun demikian, para ulama tidak termakan oleh strategi Jepang. Mereka mulai sadar akan tujuan Jepang sebenarnya. Ketika gagal mengendalikan para ulama, Jepang beralih pada kelompok nasionalis sekuler dengan mendirikan panitia persiapan kemerdekaan BPUPKI.[63] Di dalam panitia ini, wakil kelompok nasionalis Islam lebih sedikit dari kelompok nasionalis sekuler. Bentukan Jepang yang terakhir ini menjadi cikal bakal perjuangan kemerdekaan Indonesia.

Sebelum masuk pada perdebatan hangat yang muncul dalam BPUPKI mengenai bentuk negara, kira-kira tiga bulan

---

[61] Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 81.

[62] Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Dan Politik Di Indonesia: Pada Masa Demokrasis Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 22-23.

[63] Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 81.

sebelum kemerdekaan, di kalangan umat Islam sendiri pecah menjadi beberapa aliran. Aliran-aliran ini penting diketahui agar kita bisa mengetahui posisi umat Islam dalam realitas politik kala itu. Syafi'i Ma'arif menyatakan bahwa, Wahid Hasyim membagi tiga pemimpin yang sama-sama bertujuan membela dan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, khususnya bila dilihat dari segi ideologinya, namun berbeda strategi. *Pertama*, kaum nasionalis oportunis yang menyertai Jawa Hokokai, dan berusaha mendapatkan kemerdekaan lewat Tokyo; *kedua*, pemuda Indonesia yang memilih caranya sendiri buat mencapai kemerdekaan, dan bahkan jika perlu merebutnya dengan cara kekerasan dari Jepang; *ketiga*, kaum nasionalis muslim dalam Masyumi yang terdiri dari dua kelompok. Sub kelompok pertama adalah golongan Islam yang mempunyai sikap "moderat" terhadap Jepang, dan memandang Jepang sebagai tuan untuk memberikan kemerdekaan. Mereka yang pada umumnya mempunyai latar belakang pendidikan Barat itu oleh Wahid Hasyim disebut calon politisi. Sub kelompok kedua adalah pemuda Islam non-akademis yang juga menginginkan kemerdekaan atas usaha sendiri. Sub kelompok yang pertama yang mendapat pendidikan Barat itu adalah kelompok reformis muslim, sedang sub kelompok kedua yang rata-rata lulusan pesantren adalah umat Islam tradisionalis dari NU. [64]

Perdebatan di kalangan mereka berlanjut hingga perumusan ideologi dan bentuk negara. Di dalam panitia bentukan Jepang ini, BPUPKI (9 April 1945), yang dalam Bahasa Jepang disbeut *Dokuritzu Zyumbi Tyoosakai* sebagai bentuk realissi janji Jepang untuk memrdekakan Indonesia, terjadi perdebatan hangat

[64] Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia*, hlm. 23-24.

antara dua kelompok yang berbeda dalam memahami bentuk dan ideologi negara, sebut saja antara nasionalis sekuler dan nasionalis Islami. Persoalan yang mengemuka kala itu adalah, apakah Indonesia berideologikan Islam atau bukan.[65] Perdebatan itu kemudian melahirkan kesepakatan bersama yang disebut "Piagam Jakarta". Piagam ini menetapkan Indonesai sebagai negara Republlik, berasas Pancasila, tetapi di dalamnya masih tercantum "tujuh patah kata" yang secara substansial lebih berpihak pada umat Islam. Karena fanatisme agama, "tujuh patah kata" itu kemudian digugat oleh kelompok Kristen dari Indonesia bagian Timur, dan jika tidak dihapus, mereka mengancam akan mendirikan negara sendiri, yang terpisah dari Indonesia. Demi persatuan nasional, para perumus ideologi negara itu pun, terutama kelompok nasionalis Islami kemudian memenuhi tuntutan mereka untuk menghapus "tujuh patah kata" di dalam piagam Jakarta itu. Maka terbentuklah negara Indonesia, berideologi Pancasila.[66]

Kondisi ini tidak hanya menunjukkan pada kita mengenai beralihnya status eksistensial agama Kristen, dari "agama impor"—bahkan disebut sebagai antek-antek asing—kini mulai menjadi bagian integral dari Indonesia, bahkan seolah menjadi "agama asli" Indonesia. Itu disebabkan, Kristen juga dinilai terlibat dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.[67] Tidak hanya sebatas itu, kekuatan Kristen itu berlanjut sampai pada era Orde Baru. Ketika pemerintah Orba bertekad menghancurkan komunisme yang awalnya didukung

---

[65] *Ibid*, hlm. 25-26.
[66] *Ibid.*, hlm. 80-91.
[67] Alwi Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 2[illegible]

penuh pemerintah pada masa orde lama, para eks komunis itupun kemudian lari mencari perlindungan pada Kristen. Tentu saja, ketika massa kristen bertambah, kekuatannya pun juga bertambah. Pada saat yang sama, kekuatan Islam yang bahu-membahu dengan militer dalam menghancurkan komunisme tidak lantas diberi ruang gerak yang leluasa dan tidak pula dilibatkan dalam mengelola pemerintahan, bahkan dalam mengembangkan misi dakwah sosialnya. Justru pada masa Orde Baru itu, aliran-aliran Islam mengalami tekanan yang hebat, baik dalam lingkup politik maupun sosial. Pelbagai aliran Islam yang dianggap mengancam posisi pemerintahan Orde Baru, bukan hanya tidak diizinkan muncul kepermukaan, tetapi juga ditindas. Mereka pun bergerak di bawah tanah.[68]

Ketika Orde Baru tumbang, dan Indonesia beralih ke Orde Reformasi, dimana kebebasan dibuka lebar-lebar, pelbagai aliran itu mulai muncul kembali. Tidak hanya aliran "mainstream" yang menganut Islam ASWAJA, yang "mengklaim dirinya" sebagai aliran yang paling benar, seperti FPI, tetapi juga aliran "non-mainstream", yang kemudian "dituduh" sesat, seperti aliran Kerajaan Tuhan, al-Qiyādah al-Islāmiyah, Aḥmadiyah, Islam Liberal dan sebagainya.[69] Justru pada era inilah, ancaman baru muncul. Bukan ancaman terhadap posisi pemerintah sebagaimana terjadi pada zaman penjajahan Belanda, melainkan

[68] Al-Zastrow Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 67-68.

[69] Perkembangan keagamaan yang kini bergeliat muncul di Indonesia yang mengambil spiritualitas baru di luar agama mainstream dapat dilihat dalam karya Muhsin Jamil. Muhsin Jamil, *Agama-Agama Baru di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

terhadap budaya lokal, agama dan kehidupan keberagamaan.[70] Kekerasaan dalam bentuk fisik yang mengatasnamakan Islam muncul di mana-mana. Aliran-aliran non-mainstream yang dipandang tidak menjalankaan sharī'at Islam versi aliran mainstream harus disikapi dengan kekerasan. Yang paling parah lagi, bukan hanya dalam bentuk kekerasan wacana, tetapi juga kekerasan fisik. Aliran-aliran yang berada di luar mainstream dinilai sesat dan menyesatkan, dan bahkan kafir. Mereka harus dihapus dan "dibumihanguskan" dari bumi Indonesia.

G. Penutup

Berdasarkan paparan di atas, kini bisa dilihat betapa Islam melakukan pergumulan secara intens dengan realitas, baik dengan budaya setempat, agama lokal dan agama impor, maupun dengan politik. Kondisi itu menunjukkan betapa Islam tidak hadir di ruang yang kosong, dan terlepas sama sekali dari tantangan, terutama tatangan kolonialis. Penting dicatat, kolonialisme tidak hanya berupa kolonialisme di bidang politik dan ekonomi, tetapi juga kolonialisme agama. Kolonialisme agama itupun tidak hanya agama-agama Impor seperti Hindu-Budha, dan Kristen, tetapi juga agama Islam yang mengusung ide arabisasi, formalisasi, atau Islamisasi. Kekerasan pun tidak bisa dihindari, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Untuk menghindari kekerasan itu, diperlukan ide-ide ke-Islaman yang mencoba menampung budaya lokal, yakni Islam Pribumi.

[70] Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 5.

KEBEBASAN BERAGAMA:
Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah

A. Pendahuluan

Persoalan hubungan agama dan negara acapkali mengemuka di Indonesia disebabkan landasan dasar kenegaraan[71] secara substansial memang memberikan peluang munculnya semangat memasukkan agama sebagai ajaran yang mempunyai otoritas mengendalikan sistem ketatanegaraan di Indonesia. Potensi itu tercermin di dalam pancasila dan UUD 1945. Dasar pertama dari lima dasar Pancasila yang berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa", dan alinea ketiga dari Pembukaan UUD 1945 "Atas

[71] Landasan dasar yang dimaksud dalam penelitian ini adalah Pancasila dan UUD '45 bagi Indonesia dan Piagam Madinah bagi Madinah. Tetapi, istilah ini dimaknai secara berbeda-beda oleh para peneliti. Terutama apakah Piagam Madinah merupakan undang-undang, sebuah konstitusi negara, sebuah strategi politik atau sebuah *Mīthāq al-Madīnah*. Dalam kajian ini, penulis tidak masuk pada perdebatan tersebut. Makna-makna itu tidak menjadi perhataian utama dalam kajian ini, karena yang hendak penulis kaji bukanlah posisi kedua teks undang-undang itu, melainkan pesan yang termuat di dalamnya, yaitu tentang kebebasan beragama. Karena itu, kekacauan penggunaan istilah tidak menjadi problem serius, selama yang dimaksudkan adalah teks keduanya, UUD 1945 dan Piagam Madinah.

berkat rahmat Allah SWT Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya" merupakan nilai-nilai dasar yang memberikan semangat keagamaan dalam landasan dasar kenegaraan Indonesia.

Prinsip ini kemudian melahirkan semangat keagamaan sebagian umat Islam di Indonesia yang menduduki posisi mayoritas untuk menjadikan Islam sebagai ajaran formal negara. Keinginan itu tercermin dalam upaya mereka untuk memasukkan Piagam Jakarta yang sempat terhapus demi kompromi politik saat perumusan dasar-dasar negara. Kendati gagal memasukkan semangat tersebut, secara praktis semangat itu ditunjukkan oleh adanya kelembagaan dan perundang-undangan yang mengarah ke sana, seperti Kementerian Agama, MUI dan Kompilasi Hukum Islam. Dengan kenyataan itu, tidak jarang membuat sebagian kecil umat Islam mendesakkan doktrinnya kepada umat lain bahkan kepada sesama umat Islam sendiri yang kebetulan beda aliran dan organisasi, melalui struktur formal negara. Pada gilirannya, kebebasan beragama yang dijamin oleh UUD 1945 pasal 29 ayat 2 dikalahkan oleh Sila Ketuhanan dan Pembukaan UUD 1945 di atas. Dengan kata lain, kendati di dalam pasal 29 UUD 1945 terdapat pasal yang memberikan kebebasan beragama, tetapi hal itu tidak punya arti apa-apa selama tidak ada dukungan kebijakan negara yang menjamin ekspresi kebebasan tersebut. Kasus Aḥmadiyah, dualisme bahasa dalam *ṣalat* dan perkawinan beda agama adalah sebagian kecil contoh dominasi pihak mayoritas

yang mengatasnamakan Tuhan untuk mengebiri kebebasan beragama.

Berbeda dengan UUD 1945, Piagam Madinah yang dibuat Nabi Muhammad—yang acapkali hendak dijadikan model bernegara oleh sebagian kecil umat Islam, bukan saja di Indonesia tapi juga di negara lain—justru butir-butir yang ada di dalamnya tidak mencerminkan semangat Islami, dalam arti formal,[72] sebagaimana ditunjukkan mereka, kendati Muhammad sendiri berposisi sebagai Nabi. Muatan yang ada di dalamnya tidak lebih dari sikap politik Muhammad sebagai pemimpin politik yang harus memberikan kebebasan pada masing-masing suku dan individu untuk menjalankan, bukan saja tradisi individu dan sukunya, tapi juga agamanya masing-masing. Paganisme pun diizinkan hidup di dalamnya, apalagi Kristen dan Yahudi.

Banyak peneliti berpendapat bahwa Piagam Madinah, yang merupakan wujud historis eksperimen sistem politik di Madinah yang mashur dengan sebutan *Mīthāq al-Madīnah*, merupakan contoh ideal tentang hubungan agama dan negara yang dikemukakan secara konsepsional dan praksisional oleh Muhammad. Piagam Madinah ini selanjutnya didokumentasikan oleh para ahli sejarah seperti, Ibn Ishaq dan Ibn Hazm.[73]

Piagam Madinah sebagai kontrak sosial-politik komunitas masyarakat Madinah, sebagaimana tercantum dalam pasal-pasal

---

[72] Menurut Munawir Sadzali, Piagam Madinah sama sekali tidak menyebut agama negara. Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 16.

[73] Nurcholis Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 589.

yang ada di dalamnya, menempatkan rasa kebangsaan[74] sebagai perekat persatuan. Sementara itu semangat pluralisme, seperti pluralisme agama (Kristen Minoritas, Islam, Yahudi), suku dan tradisi diletakkan secara egaliter. Pluralisme agama misalnya tercantum dalam beberapa pasal, seperti pasal (1) tentang status legal agama Islam, pasal (20) tentang paganisme dan Kristen. Sedang Pasal (24) sampai pasal (47) mengenai pengakuan legal agama Yahudi. Mengenai sikap toleransi beragama terwakili dalam Pasal (25) bahwa karena masing-masing komunitas kelompok mempunyai eksistensi sendiri sebagai bagian dari konfigurasi pluralistik masyarakat Madinah dan karena itu pengakuan legal dan toleran terhadap keagamaan dan eksistensi agama yang mereka anut mutlak adanya.[75]

Pembahasan secara komparatif dua sumber dasar ketatanegaraan ini penting dikaji mengingat terdapat perbedaan mendasar antara prinsip-prinsip dasar yang ada di dalam kedua sumber dasar itu dan lebih-lebih dengan semangat yang dimainkan oleh umat Islam yang berhaluan formal. Dengan kata lain, semangat sebagian kecil umat Islam yang acapkali mengatasnamakan Tuhan untuk melakukan Islamisasi di Indonesia dengan mengambil contoh ideal kepemimpinan Muhammad pada masanya nampaknya berbeda secara diametral dengan kedua sumber dasar tersebut. Dikatakan berbeda, karena justru di dalam Pancasila dan UUD 1945, prinsip kebertuhanan

---

[74] Hal yang sama juga terdapat di Indonesia. Sebab, pada saat memperjuangkan kemerdekaann, masyarakat Indonesia tidak diikat oleh segi etnis dan agama, melainkan segi kebangsaan, satu bangsa, bangsa Indonesia. Hal itu ditandai dengan dihapuskannya "tujuh kata" yang nuansanya lebih memperhatikan agama Islam dan umat Islam dalam perumusan dasar-dasar negara saat itu, yang disebut Piagam Jakarta.

[75] Mustafa al-Siba'i, *Peradaban Islam Dulu, Kini dan Esok* (Jakarta: Gema Insani Press, 1992), hlm. 947.

dijadikan landasan dasar, sebaliknya, di dalam Piagam Madinah, unsur keberagamaan apalagi ketuhanan dijadikan alternatif terakhir setelah pendekatan sosial politik tidak mampu menyelesaikan masalah kenegaraan.

B. Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945

Mengkaji kebebasan beragama dalam perspektif UUD 1945 tidak cukup hanya menganalisis teks normatifnya perpasal, misalnya hanya menganilisis pasal 29 dengan mengesampingkan hubungan kausalitasnya antara unsur-unsur terkait, yakni meliputi hubungan antara Piagam Jakarta, Proklamasi Kemerdekaan, Pembukaan dan Batang Tubuh UUD 1945.[76] Sebab, unsur-unsur tersebut secara kronologis saling berkaitan satu sama lain dalam babakan sejarah perjuangan. Setelah diproklamirkannya Kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945, menurut Moh. Yamin, secara yuridis formal, proklamasi menjadi *Sour of the Sours* bagi segala ketertiban baru di Indonesia yang sekarang dikenal dengan konstitusi. Sedang muqadimah konstitusi itu adalah Piagam Jakarta 22 Juni 1945 yang menjiwai lahirnya Proklamasi, dan pasal-pasal dalam Batang Tubuh konstitusi itu sendiri sebagai perwujudan ajaran Pancasila.[77]

UUD 1945 sebenarnya adalah akumulasi realita dan peristiwa yang berkaitan dengan ke-Indonesiaan. Ia terdiri dari Pembukaan yang memuat 4 alinea dan Batang Tubuh yang terdiri dari 37 pasal. Berdasarkan penjelasan autentik UUD 1945 ini, ia

---

[76] Sulando, *Santiadji Pancasila* (Surabaya, PT Usaha Nasional, 1991), hlm. 184.

[77] Muhammad Yamin, *Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta: PT Ghalia Indah, 1951), hlm. 32.

mengandung prinsip-prinsip universal yang terangkum dalam Pembukaan, yaitu Pancasila. Sementara itu, pasal-pasal yang terdapat pada Batang Tubuh berfungsi sebagai jelmaan pada Pembukaan, sehingga pemahamanan terhadap keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Antaran keduanya mempunyai hubungan kausalitas yang menuntut adanya pemahaman yang oleh Kuntowijoyo disebut hubungan secara konsisten. Dalam arti, salah satu sila Pancasila mempunyai hubungan logis dengan pasal-pasal yang terdapat pada Batang Tubuh. Oleh karena itu, sila-sila dalam pancasila harus dipahami secara konsisten dengan Pembukaan dan Batang Tubuh, demikian pula sebaliknya.[78]

1. Pembukaan UUD 1945

Alinea Pertama

"Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan"

Adanya kata "penghapusan" dalam alinea di atas menunjukkan bahwa pada masa itu, Indonesia berada dalam kekuasaan penjajahan sekalipun konteksnya menggunakan kata "dunia". Memang sejarah mencatat Indonesia berada di tangan penjajah Belanda dan Jepang. Pada masa itu, bangsa Indonesia mengalami dan merasakan adanya perilaku yang tidak manusiawi dan tidak adil. Karena itu, dalam rangka menegakkan keadilan di muka

[78] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 82.

bumi, bangsa Indonesia berjuang memperoleh kemerdekaan dengan menghapus penjajah dari bumi Indonesia. Namun demikian, hak kemerdekaan bangsa Indonesia kala itu masih bersifat "moral", belum terlegitimasi secara "yuridis" karena memang masih dalam proses perjuangan mendapat legitimasi yuridis. Sementara itu, ukuran moralitasnya adalah prikemanusiaan dan prikeadilan.

Alinea Kedua

"Dan Perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia dengan selamat sentausa mengantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan negara Indonesia, yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur".

Adanya kata "dan" yang mengawali alinea kedua di atas menunjukkan adanya hubungan kausal dengan alinea sebelumnya, yang terletak pada sesudah kata "dan", yakni, "perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia", dengan alinea pertama pada pernyataan "penghapusan penjajahan karena tidak sesuai dengan prikemanusiaan dan prikeadilan". Hubungan kausal ini dijelaskan secara normatif oleh Sulandra bahwa hubungan kausal pada alinea ini terletak pada perjuangan kemerdekaan dengan kenyataan adanya penjajahan yang dialami bangsa Indonesia selama 3,5 abad.[79] Jadi, pernyataan penghapusan penjajahan bukan sekadar gertak sambal untuk menakut-nakuti penjajah, melainkan pembuktian secara praktis dengan adanya perjuangan kemerdekaan. Yang memperjuangkan kemerdekaan

[79] Sulando, *Santiadji Pancasila*, (Surabya: PT Usaha Nasional, 1991), hlm. 189.

menurut alinea ini adalah rakyat Indonesia dan perjuangan itu diperuntukkan bagi rakyat Indonesia pula.

Sejarah mencatat bahwa yang memperjuangkan kemerdekaan Indonesia adalah kesatuan dari pluralitas bangsa yang kemudian diabadikan dengan "Bhinneka Tunggal Ika". Oleh karena itu, motivasinya atau latar belakang perjuangan kemerdekaan adalah rasa bangga sebagai bangsa yang berbhinnika tunggal ika yang tertanam dalam jiwa rakyat Indonesia. Bukti normatif bahwa yang menyatakan kemerdekaan adalah rayat Indonesia adalah pernyataan alinea ketiga.

Alinea Ketiga

"Atas berkat rahmat Allah SWT Yang Maha Kuasa dan dengan didorong oleh keinginan luhur supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya".

Kalimat "berkat rahmat Allah SWT Yang Maha Kuasa" dalam alinea ini membuka peluang adanya multi interpretasi bagi berbagai penganut agama di Indonesia. Mengingat latar belakang sejarah tentang perdebatan mengenai bentuk negara, pencantuman kata "Allah" pada Pembukaan UUD 1945 mengandung tanda tanya. Sebab perdebatan mengenai kata-kata yang berbau Islam seperti kata "muqaddimah" dan "Allah" pada masa-masa awal menjadi komoditas politik masing-masing kelompok yang berkepentingan secara agama. Kelompok Kristen pun menolak pencantuman redaksi di atas. Berkat kebijaksanaan para pendiri negara, akhirnya disepakati diadakannya perubahan

pada kata-kata berikut: kata "Allah" diubah menjadi "Tuhan", dan kata "muqaddimah" diubah menjadi "pembukaan".[80]

Sebenarnya, adanya pencantuman kata "Allah" ataupun tidak pada alinea ini, tidaklah mempunyai pengaruh signifikan dalam ketatanegaraan Indonesia, baik pada masa lalu, sekarang, maupun di masa mendatang. Ia tidak bisa dijadikan alasan yuridis untuk menjadikan Indonesia menjadi negara Islam, sebab kalimat itu tidak mempunyai "hubungan organis" dengan Batang Tubuh yang menjadi landasan yuridis bagi ketatanegaraan Indonesia.

Alinea Keempat

"Kemudian daripada itu, untuk membentuk suatu pemerintahan negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa dan ikut serta melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial maka disusunah kemerdekaan bangsa Indonesia itu dalam suatu Undang-Undang Dasar negara Indonesia yang berbentuk dalam susunan suatu negara Republik Indonesia yang berkedaulatan rakyat dengan berdasar pada Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia dan Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia".

---

[80] Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, (Bandung: Mizan Anteve, 1997), hlm. 24.

Dalam alinea ini disebutkan dasar-dasar negara Republik Indonesia sesuai amanat proklamasi, yakni, "Pancasila" yang terdiri dari lima sila. Secara formal-administratif, Indonesia bukan negara Islam, juga bukan negara sekuler, namun kedua-duanya terakomodir dalam negara Indonesia. Sementara itu, Pancasila menjadi jiwa negara sekaligus bangsa Indonesia. Karena itu Pancasila bersifat plural sebab Indonesia memang plural dan heterogen dalam pelbagai hal, termasuk agama.

2. Batang Tubuh 1945

Dari perumusan Pembukaan UUD 1945 dapat dilihat betapa rentannya persoalan agama dalam ketatanegaraan Indonesia. Agama bukan menjadi peredam konflik dan pemersatu bangsa sebagaimana diharapkan, sebaliknya justru menjadi pemicu konflik, kendati ajaran inti masing-masing agama mengajarkan pesan perdamaian. Bagaimana posisi agama di negara yang beridelogi Pancasila ini, atau bagaimana negara Indonesia yang berideologi Pancasila memperlakukan agama?

Pada alinea ketiga dan keempat Pembukaan UUD 1945, secara eksplisit disinggung mengenai posisi agama dan ketatanegaraaan Indonesia, yaitu bahwa Indonesia adalah negara republik yang berdasar pada ke-Tuhanan Yang Maha Esa. Pencantuman kalimat "ke-Tuhanan Yang Maha Esa" ini secara langsung sebenarnya diilhami oleh alinea ketiga bahwa keberhasilan proses perjuangan kemerdekaan Indonesia adalah berkat rahmat Allah. Relevansi Pembukaan UUD 1945, khususnya alinea keempat sila satu dengan Batang Tubuh, terletak pada bab XI tentang agama pasal 29 ayat (1), yang berbunyi "Negara berdasar atas

ke-Tuhanan Yang Maha Esa". Dengan pernyataan ini menjadi jelas bahwa Indonesia bukan negara sekuler,[81] sekalipun para tokoh Islam gagal memperjuangkan pencantuman frase "dengan kewajiban menjalankan sharī'at Islam bagi pemeluknya" pada Pembukaan, tetapi juga bukan negara agama, lantaran secara formal-administratif, Indonesia masuk pada jajaran negara sekuler.[82] Karena itu, negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi, sebaliknya negara memperlakukan sama seluruh agama. Konsekuensinya, hukum nasional yang berlaku bersifat sekuler, tidak mengacu pada salah satu agama, dan posisi warga negara di hadapan hukum dipandang sama (pasal 27) tanpa melihat perbedaan agama, etnis maupun sosial. Kebebasan berekspresi juga dijamin pasal 28). Dengan demikian posisi masing-masing agama di hadapan hukum adalah sama.

Karena itu, jawaban atas pertanyaan mengenai posisi agama di negara yang berdasar pancasila ini tercantum dalam pasal 29 ayat (2) UUD 1945, yang berbunyi, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu". Kebebasan beragama yang disinyalir dalam pasal ini bukan karena kemurahan dan bukan pula pemberian negara, sebab kebebasan beragama merupakan salah satu hak asasi manusia yang bersumber dari Tuhan. Keterlibatan negara dalam hal ini hanya sebagai pelindung dan memelihara agar kebebasan beragama oleh masing-masing manusia tidak

---

[81] Saefuddin Zuhri, *Unsur Politik Dalam Dakwah,* (Bandung: PT. Al-Maarif, 1982), hlm. 47.

[82] Lihat catatan pengantar dalam, Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa, Konstruk Tentang Realitas Agama dan Demokratisasi,* (Yogyakarta: Galang Press, 2000).

destruktif dan tidak tereduksi demi kepentingan satu penganut agama tertentu. Seseorang bebas memeluk agama apa saja dan kebebasan itu dijamin oleh konstitusi negara. Tidak boleh ada paksaan oleh siapapun, termasuk agama itu sendiri, lantaran Islam sebagai salah satu agama yang diakui negara tidak mengizinkaan adanya pemaksaan memeluk agama (al-Baqarah: 256). Justru pemaksaan agama berarti pengingkaran terhadap fiṭrah keimanan. Oleh karena itu, pemaksaan agama dengan sendirinya tidak absah.

Dengan demikian, pasal 29 ayat (2) berbicara tentang "jaminan" negara bagi penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan menjalankan ibadah sesuai dengan kepercayaan dan agama yang dipeluknya. Namun, perlu digaris bawahi bahwa yang dimaksud dengan pasal ini adalah bukan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa yang berdiri sendiri dan tidak dibungkus dalam agama, melainkan kepercayaan yang terdapat dalam agama seperti madhhab, aliran teologi, dan sebagainya.

Dari deskripsi teks yuridis UUD 1945 di atas, baik pada Pembukaan maupun pada Batang Tubuh, dapat disimpulkan bahwa secara historis, proses perjuangan kemerdekaan Indonesia telah membuahkan hasil gemilang dengan terbentuknya Negara Republik Indonesia yang terangkum secara normatif dalam UUD 1945. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Indonesia bukan negara sekuler, bukan pula negara agama, melainkan perpaduan antara keduanya. Artinya, secara normatif-administratif, ia bersifat sekuler, tetapi dilihat pada substansi nilai-nilai yang terkandung dalam UUD 1945, nampaknya tidak pantas disebut sekuler, sebab nilai-nilai itu diwarnai oleh nuansa agama.

Agama memang tidak menjadi undang-undang dasar negara, namun nilai-nilai dasar negara sebagai cerminan dari agama. Menjalankan ibadah secara penuh juga dijamin oleh negara, sebagaimana tercantum pada pasal 29 ayat (2). Ini sebagai konsekuensi logis dijaminnya kebebasan memeluk agama. Demikian juga jaminan atas kepercayaan hanya saja berdasarkan analisis teks yuridis. Menurut hemat penulis, yang dimaksud pasal 29 ayat (2), bukanlah kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa yang tidak dibungkus secara formal dalam agama, melainkan kepercayaan-kepercayaan yang terdapat dalam agama, seperti aliran pemikiran madhhab fiqh, kalam, dan organisasi sosial agama. Ini terbukti bahwa aliran kepercayaan tidak ada dibawah koordinasi Departemen Agama, sebaliknya di bawah koordinasi Departemen Kebudayaan. Ini berarti, aliran kepercayaan yang nomor dua ini berdiri sendiri berada di luar agama. Ia bukan agama.

C. Kebebasan Beragama: Perspektif Piagam Madinah

Ketika berada dan berdakwah di Makkah, Nabi Muhammad mengalami berbagai hambatan dan tantangan dari kalangan kafir Quraish Makkah. Melihat sulitnya mendakwahkan Islam dalam situasi seperti itu, Nabi Muhammad mulai mencari solusi alternatif wilayah baru yang kondusif bagi penyiaran Islam. Menurut al-Ṭabarī, daerah yang pertama kali menjadi tujuan Nabi Muhammad adalah Abysinia, suatu daerah yang makmur yang mengundang orang-orang Quraish berdagang di sana. Tidak hanya sebatas itu, kehidupan keagamaan di sana juga bersikap toleran dan bahkan ada jaminan keamanan bagi masing-masing pemeluknya. Merasa khawatir atas keselamatan

warganya dari serangan kafir Quraish yang cukup banyak mendiami tempat tersebut, Nabi Muhammad memerintahkan mereka untuk pindah ke Yathrib,[83] yang kelak dinamai Madinah.

Sebelum kedatangan Nabi Muhammad, perselisihan yang melibatkan suku Aws, Khazraj dan Yahudi di Yathrib sangat keras. Semula, kedua suku tersebut menguasai perekonomian dan percaturan politik di Madinah. Masalahnya menjadi lain ketika kaum Yahudi melakukan politik adu domba terhadap suku Aws dan Khazraj yang pada akhirnya menyebabkan keduanya terlibat konflik berkepanjangan yang puncaknya terjadi Perang Ba'ath.[84] Namun, perang itu membuat mereka sadar. Setelah peperangan hebat melanda mereka, mereka menyadari adanya keterlibatan pihak Yahudi dalam konflik tersebut, sehingga mereka mencari jalan keluar untuk meredakan konflik yang mengundang kehadiran pihak Yahudi. Ketika suku Khazraj melakukan ibadah haji, mereka bertemu dengan Nabi Muhammad dan meminta beliau untuk meredam konflik tersebut.

Setelah mengadakan perjanjian Aqabah tahun 622 M dengan utusan dari suku Khazraj dan Aws dari Madinah, Nabi Muhammad kemudian mendorong umatnya untuk hijrah ke Madinah. Masalah pertama yang dipandang mendesak oleh Nabi Muhammad selain persoalan internal kaum Muhājirīn dengan kaum Anṣār, adalah problem kaum Yahudi, lebih-lebih secara ekonomis mereka lebih mendominasi ketimbang kedua suku lainnya. Dengan kekuasaannya di bidang ekonomi, jelas mereka tidak menyukai kedatangan Nabi Muhammad, apalagi Nabi

[83] Asghar Ali Engener, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 138.

[84] *Ibid.*, hlm. 148.

Muhammad yang semula hendak dimanfaatkan kaum Yahudi sebagai senjata untuk membalas dendam terhadap kedua suku tersebut ternyata telah terlebih dahulu dipegang oleh keduanya. Di samping itu, kaum Yahudi mempunyai hubungan yang rapat dengan kaum Quraish Makkah dan orang-orang mereka tersebar luas di beberapa daerah yang penduduknya memusuhi Islam.[85]

Setelah itu, Nabi Muhammad mengadakan perjanjian damai untuk mengatur kehidupan antara komunitas yang berada di Madinah, khususnya kaum Yahudi yang mempunyai posisi kuat secara ekonomi dan politik di Madinah. Perjanjian tersebut melukiskan sebuah deklarasi mengenai hubungan antara *ummah* yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah.[86] Di dalamnya dirumuskan dengan jelas hak-hak dan kewajiban orang Islam yang mengikat kalangan mereka sendiri dan hak-hak dan kewajiban orang-orang Islam dengan Yahudi.[87]

Dengan demikian, ada dua aspek pada Piagam Madinah, yakni, aspek yang berhubungan dengan internal umat Islam dan yang berhubungan dengan umat Islam dan kaum Yahudi. Perjanjian internal Islam bertujuan untuk mempererat persaudaraan dan kesatuan yang kemudian disebut *Ummah* terwakili pada pasal 1. Orang-orang pagan (penyembah berhala) juga dilibatkan dalam perjanjian ini sebagaimana disinyalir pasal 20. Sementara perjanjian antara Nabi Muhammad dengan Yahudi bersifat sosio-politik. Mereka diajak saling bahu-membahu

---

[85] Seed Ameer Ali, *Api Islam*, terj. H. B. Jassin, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1978), hlm. 167.

[86] Ruslani, *Masyarakat al-Kitab dan Dialog Antar Agama, Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, bekerjasama dengan yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2000), hlm. 113.

[87] Seed Ameer Ali, *Api Islam*, hlm. 167.

mempertahankan Madinah dari serangan musuh-musuh Madinah sebagai sebuah entitas politik terdapat pada pasal 25.

Namun, kata kunci yang digunakan keduanya adalah *Ummah*, yang diungkap dua kali (pasal) dalam Piagam Madinah, yakni pasal 1 dan pasal 25. Hanya saja, kedua pasal tersebut terdapat pada naskah yang berlainan. Pasal 1 berkaitan dengan naskah pertama [pasal 1-23] yang melibatkan internal umat Islam, antara kaum Muhājirīn dan Anṣār, sedang pasal 25 berkaitan dengan naskah kedua, yang melibatkan konfigurasi pluralistik masyarakat Madinah, khususnya umat Islam dan Yahudi.[88] Pengertiannya pun tentu berbeda. Pasal 1,[89] yang dibangun atas kesamaan akidah, kata *Ummah Wāḥidah* dimaknai sebagai "kesatuan keagamaan", dan cakupan rumusan *Ummah* itu dijabarkan melalui pasal-pasal selanjutnya. Pasal 25, yang mengikat seluruh konfigurasi masyarakat Madinah, kata *Ummah Wāḥidah* dimaknai sebagai "kesatuan kebangsaan" sebagai warga Madinah.

Dengan demikian, dalam Piagam Madinah, *Ummah* menjadi prinsip kunci untuk memahami komunikasi warga Madinah. Konsep inilah yang menjadi perekat utama dalam komunitas negara Madinah, sebab *Ummah* merupakan identitas bersama yang menjadi pijakan kerja sama antara berbagai kelompok sosial dalam konfigurasi pluralistik Madinah. Dengan terminologi *Ummah* inilah—suatu istilah yang tepat digunakan Rasulullah SAW—masyarakat Madinah diikat untuk menekankan kerja sama demi meraih dan menjaga keamanan dan kesejahteraan

---

[88] Asrori S. Karni, Asrori, *Civil Society dan Ummah Sintesa Diskunsif "Rumah Demokrasi"*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 66.

[89] Ada juga yang menempatkannya dalam pasal 2.

bersama.[90] Oleh karenanya, pemahaman terhadap konsep *Ummah* menjadi penting untuk mengetahui posisi agama dalam Piagam Madinah dan apakah kebebasan beragama benar-benar dijamin oleh negara yang dibangun pertama kalinya oleh ummat Islam ini.

1. Pasal 1Naskah Pertama

Pada pasal 1 sampai pasal 24 melibatkan internal umat Islam yang cenderung bersifat homogen. Sesuai dengan latar historis pembuatan Piagam Madinah bahwa ia memuat dua hal penting, yaitu: bagian pertama, berkaitan dengan hubungan internal umat Islam, dan kedua berkaitan dengan hubungan sosio-politik antara Nabi dengan Yahudi maka pemahaman kalimat *Ummah Wāḥidah* yang terdapat pada pasal ini juga harus dipahami dalam konteks tersebut, yang berarti *Ummah Wāḥidah* yang terdapat pada pasal 1 ini merupakan suatu entitas masyarakat tunggal yang diikat oleh "kesamaan agama", yakni, agama Islam. Mereka melibatkan terutama kauam Muhājirīn dan kaum Anṣār. Sementara pasal 16 dan 20 yang masing-masing berbicara tentang Yahudi dan orang-orang mushrik, sekalipun pasal-pasal tersebut masuk ke dalam bagian perjanjian internal umat Islam, mereka pada hakekatnya tidak menjadi bagian dari perjanjian. Dan pasal 20 terdapat simpatisan Islam, yaitu bagian kecil yang terdapat antara suku-suku yang tinggal di Madinah, sebab masih ada beberapa orang mushrik yang ikut dalam suku tersebut, terutama yang bertanggung jawab adalah suku Aws

---

[90] Asrori S. Karni, *Civil Society dan Ummah*, hlm. 66.

dan Khazraj yang memang paling besar.[91] Posisi mereka hanya sekadar "ikut terlibat" karena mereka hidup di tengah-tengah pihak-pihak yang ikut perjanjian.

Dengan demikian, perjanjian yang terdapat pada pasal pertama yang meliputi pasal 1 sampai pasal 24 mengikat semua orang Islam selain Yahudi dan Paganisme.[92] Yang disebutkan belakangan ini hanya sekadar sampingan dan bukan sebuah entitas formal yang terlibat dalam perjanjian suku-suku yang sudah beragama Islam. Mereka dilibatkan dalam perjanjian itu karena tidak semua orang yang hidup berdampingan dengan umat Islam sudah beragama Islam. Ada seseorang yang secara individual masih menyembah berhala. Kendati yang dilibatkan secara formal dalam perjanjian internal umat Islam tersebut adalah suku-suku bukan individu, namun individu-individu penganut agama Yahudi yang mengikuti kita "turut bersama kita", maksudnya bergantung dengan suku yang sudah beragama Islam maka mereka diperlakukan sama sebagaimana komunitas muslim lainnya. Jika non muslim itu adalah seorang mushrik sebagaimana diungkap dalam pasal 20, dalam arti orang itu tidak berafiliasi dengan suku-suku tertentu dengan agama yang dianutnya, namun ia menetap di tengah-tengah komunitas muslim di Madinah, ia juga harus tunduk pada aturan perjanjian yang melibatkan internal umat Islam.[93] Dengan demikian, dalam perjanjian internal umat Islam identitas individu dilebur ke

---

[91] Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani, Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi,* terj. Mun'im A. Sirry, (Jakarta : Gema Insani Press, 1999), hlm. 133.

[92] Asghar Ali Engener, *Islam dan Teologi Pembebasan,* hlm. 156.

[93] Ahmad Baso, *Civiel Society Versus Masyarakat Madani, Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 340.

dalam identitas kelompok sehingga individu-individu yang tidak berafiliasi kepada salah satu kelompok tersebut diperlakukan sama dengan kelompok lainnya.

2. Pasal 25 Naskah Kedua

Pasal 25 Piagam Madinah mengundang penafsiran yang berbeda-beda lantaran terdapat dua versi yang berbeda tentang teks ini,[94] yakni, versi Ibn Ḥazm dan versi Abū Ubaid al-Qāsim bin Salām.

Versi Ibn Ḥazm berbunyi, "Sesungguhnya kaum Yahudi dari Banī Awf adalah satu umat dengan kaum Muslimin. Bagi kaum Yahudi (berlaku) agama mereka dan bagi kaum Muslimin (berlaku) agama mereka, juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu diri mereka sendiri". Dalam arti, kaum Yahudi Banī Awf dan kaum Muslimin merupakan dua entitas yang berdiri sendiri, namun posisi keduanya setara dalam konfigurasi pluralistik Madinah, baik sebagai sebuah entitas *ummah* yang diikat oleh kesamaan akidah atau dalam tatanan sosial politik yang diikat oleh rasa kebangsaan. Sedang Versi Abū Ubaid al-Qāsim bin Salām berbunyi, "Sesungguhnya kaum Yahudi dari Banī Awf, sekutu-sekutu mereka dan mereka sendiri adalah satu *ummah* sebagai bagian dari kaum Muslimin, bagi kaum Yahudi (berlaku) agama mereka dan bagi kaum Muslimin (berlaku) agama mereka". Dalam arti, Negara Madinah terdiri dari berbagai entitas *ummah*, terutama terdiri dari kaum Yahudi dan kaum Muslimin. Namun, posisi entitas kedua lebih dominan dari yang pertama.

---

[94] Asrori S. Karni, *Civil Society dan Ummah,* hlm. 67.

Dilihat dari komposisi masyarakat Madinah yang plural, baik dari sisi agama, etnis maupun budaya, teks versi Ibn Ḥazm nampaknya lebih inklusif, mengingat piagam ini dibuat untuk mengadakan perjanjian damai antara Nabi dengan kaum Yahudi.

Berdasarkan teks pasal 25 yang melibatkan perjanijian antara umat Islam dengan kaum Yahudi, kita dapat menyimpulkan bahwa Madinah merupakan bentuk negara nasional yang diikat oleh "rasa kebangsaan". Dalam sebuah negara yang bersifat nasional, posisi masing-masing entitas di hadapan negara adalah sama. Isi yang terdapat pada pasal-pasal dalam Piagam Madinah ternyata mengakui masing-masing suku, tradisi dan agama. Pada pasal 25 khususnya, masing-masing entitas penganut agama diberi kebebasan untuk memeluk agamanya dan menjalankan ibadahnya sesuai dengan agamanya masing-masing. "Bagi Yahudi agama mereka, dan bagi kaum Muslimin agama mereka". Artinya, dalam menghadapi persoalan-persoalan internal, mereka dapat merujuk pada agamanya masing-masing, dan tidak ada kewajiban untuk merujukkan setiap persoalan pada hukum Islam.[95]

Sepintas lalu dapat disimpulkan bahwa komitmen komunitas masyarakat Madinah tidak didasari oleh semangat "keagamaan" apalagi mengikuti otoritas satu agama, seperti agama Islam. Karena itu, pandangan bahwa kaum Yahudi diusir dari Madinah disebabkan mereka tidak mengakui otoritas Islam, tidak dapat dipertanggung-jawabkan. Mereka diusir karena mereka melanggar kesepakatan yang dibuat bersama, yaitu ketetapan pasal 24 bahwa Yahudi telah mengikat diri mereka untuk memberikan kontribusi terhadap biaya perang dalam

---

[95] Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani*, hlm. 127.

mempertahankan Madinah. Juga semua pihak sepakat terikat untuk membantu satu sama lain melawan serangan musuh dalam bentuk apapun terhadap Yathrib (Madinah). Komitmen ini diikat oleh aturan kewilayahan bahwa Yathrib adalah tanah suci yang perlu dipertahankan oleh pihak-pihak yang menyepakati dokumen ini (pasal 44). Konsekuensinya, pihak-pihak yang melanggar dokumen ini misalnya membantu musuh dari luar, membuat kekacauan di dalam negeri, mengejek Rasulullah dan menghina Al-Qur'ān hingga menghilangkan maknanya, seperti Banī Quraiẓah, Banī Naḍr dan Banī Qaynuqa', perlu ditindak tegas, sebab mereka telah "mengkhianati perjanjian" dan "merusak tatanan sosial politik" yang dibangun Nabi bersama komunitas plural masyarakat Madinah. Pengusiran mereka adalah jalan terakhir demi menciptakan stabilitas sosial.

D. Sintesis Diskursif: Persamaan dan Perbedaan

Tidak mudah membandingkan dua konstitusi yang diberlakukan di dua negara yang berbeda, baik dari segi tempat maupun waktunya. Kendati demikian, sebuah konstitusi pasti memuat dua kemungkinan, yakni persamaan dan perbedaannya, apalagi berkaitan dengan persoalan kebebasan beragama yang memang cukup fundamental dalam kehidupan manusia terutama hubungan negara dengan agama, apakah agama bersatu dengan negara atau terpisah. Posisi agama dalam konstitusi UUD 1945 dan Piagam Madinah masuk pada wilayah pemisahan. Dalam arti, negara tidak menjadikan agama sebagai entitas formal dalam negara. Agama hanya bagian kecil yang berada di bawah perlindungan negara.

Dalam UUD 1945 pada Pembukaan alinea keempat dan pasal 29, dengan tegas dinyatakan bahwa Indonesia bukan negara agama tetapi juga bukan negara sekuler, sebab secara formal-administratif, Indonesia bercorak sekuler tapi nilai-nilai dasar negara bercorak religius. Demikian juga Piagam Madinah pasal 24 yang menyinggung adanya kewajiban bersama antara Yahudi dan orang-orang Islam dalam mempertahankan Madinah (tanah suci) sebagaimana pasal 39 adalah kosekuensi logis dari kesatuan identitas mereka sebagai *Ummah Wāḥidah*, baik dalam pengertian eksklusif, yakni kesatuan keagamaan sebagaimana terdapat dalam pasal 1, maupun dalam pengertian inklusif, yakni kesatuan kebangsaan sebagaimana pasal 25. Penting dicatat bahwa hubungan agama dan negara secara normatif bertumpu pada pasal 25 ini, dan dipahami bahwa secara formal-administratif Madinah bercorak sekuler, tetapi secara filosofis bercorak religius.

1. Persamaan

Berdasarkan paparan di atas, posisi agama dalam kedua konstitusi negara yang berbeda waktu dan tempatnya ini adalah sama, yakni sama-sama diberi kebebasan dalam segala bentuk-nya. Pada UUD 1945 terdapat dalam pasal 29, sedang dan Pia-gam Madinah terdapat dalam pasal 25. Aspek persamaannya meliputi:

Pertama, menjamin kebebasan beragama dan menjalankan ibadah sesuai dengan agama masing-masing:[96] "Negara men-jamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama-

[96] UUD 1945 Pasal 29.

nya masing-masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaaannya itu." Jaminan kemerdekaan dan kebebasan beribadah menurut agamanya, sepenuhnya berada di tangan negara. Campur tangan negara dalam hal ini hanya dalam bentuk jaminan kemerdekaan bagi individu untuk memeluk, memilih dan melaksanakan ajaran agama, bukan dalam mengarahkan untuk memilih, memeluk dan melaksanakan agamanya. Namun dalam pasal tersebut tidak disebutkan bentuk kepercayaan atau keyakinan yang spesifik. Meskipun demikian, Departemen Agama mengakui 6 agama resmi (konfusionisme, Budha, Hindu, Katolik, Protestan dan Islam).[97] Orang yang tetap mempertahankan kepercayaan asli tak bisa lain kecuali harus memeluk salah satu dari enam agama yang disebut tadi. Sekalipun dalam kenyataannya pengakuan mereka barangkali bersifat nominal, atau hanya untuk kepentingan statistik.[98] Kebebasan yang dijamin negara juga dimanifestasikan dalam ketentuan-ketentuan yang mengatur berbagai misi agama yang dikeluarkan Departemen Agama Republik Indonesia (1979).[99]

Kebebasan beragama yang disinyalir Piagam Madinah pasal 25, secara eksplisit memang tidak diungkap bahwa yang menjamin kebebasan beragama, memeluk dan melaksanakannya adalah negara. Namun, yang menjaminnya adalah konsep *Ummah* yang tedapat pada pasal 25, sebab konsep inilah yang menjadi perekat utama dan identitas bersama dalam konfigurasi pluralistik Madinah. Namun, jika Piagam Madinah ini dianggap sebagai sebuah konstitusi, bukan sekadar perjanjian, dengan

---

[97] Erni Budiwanti, *Islam Sasak dalam Wetu Telu Versus Waktu Lima,* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 61.

[98] *Ibid.* hlm., 62.

[99] *Ibid.*

sendirinya yang menjamin kebebasan beragama adalah negara, dengan asumsi bahwa adanya konstitusi bukti adanya negara.

Kedua, toleransi beragama. Ini sebagai konsekuensi adanya hak kebebasan beragama.[100] Frase "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing", merupakan indikasi adanya keharusan bagi masing-masing pemeluk agama untuk bersikap toleran terhadap pemeluk agama lain. Sementara itu, sikap toleransi beragama yang ditunjukkan dalam Piagam Madinah terletak pada frase "Bagi Yahudi berlaku agama mereka dan bagi kaum Muslimin berlaku agama mereka". Silahkan kaum Yahudi memeluk agamanya, melaksanakan ibadah sesuai dengan agamanya, demikian pula kaum Muslimin. Contohnya, ketika datang seorang utusan Nasrani dari Habshah, Rasulullah menempatkan mereka di Masjid serta mengijinkan mereka mengerjakan ṣalat di situ.[101]

Ketiga, menghormati kebebasan beragama. Karena negara (*Ummah*) menjamin kebebasan beragama maka masing-masing pemeluk agama dituntut bersikap toleran tehadap agama lain. Mereka juga dituntut menghormati agama dan pelaksanaan ibadah orang lain.

Keempat, menjamin persamaan posisi agama di hadapan hukum. Tiga poin di atas sebenarnya mengarah pada kesamaan posisi dan status di hadapan hukum, lantaran faktor "kebangsaan" dalam UUD 1945 dan "*Ummah*" dalam Piagam Madinah melebihi batas-batas wilayah agama, suku dan budaya. Justru "rasa kebangsaan" atau *Ummah Wāḥidah* dibangun atas unsur agama, suku, dan budaya, dan masing-masing unsur tersebut

---

[100] Sulando, *Santiadji Pancasila*, hlm. 38.

[101] Mustafa al-Siba'i, *Peradaban Islam Dulu, Kini dan Esok*, hlm. 94.

sama di hadapan negara.[102] *Kelima*, kerukunan antar hidup beragama, intern beragama dan antar umat beragama dengan pemerintah.

2. Perbedaan

Sedang titik beda antara teks normatif konstitusi UUD 1945 dan Piagam Madinah bertumpu pada bagaimana posisi ateisme, agama tanpa bertuhan/ bertuhan tanpa agama. Memang agama tidak dijadikan identitas formal negara, tetapi bahwa berketuhanan Yang Maha Esa bagi Indonesia dijadikan dasar negara adalah benar, suatu dasar yang tidak ada sama sekali dalam Piagam Madinah. Sebut saja, struktur politik Indonesia dikembangkan dalam "Nafas Ketuhanan".[103] Di samping itu, paham bertuhan banyak (politeis) juga ditolak hidup di Indonesia, dengan alasan politeisme merupakan lambang kelemahan Tuhan. Bagaimana mungkin, Tuhan dikatakan Maha Kuasa, jika alam ini dibuat oleh banyak Tuhan. Aliran kepercayaan kepada Tuhan atau aliran kebatinan tentunya tidak bisa hidup di Indonesia sebab ia bertentangan dengan landasan ideal negara.[104]

Sementara itu, perbedaan fundamental antara keduanya adalah: pada UUD 1945, Tuhan dijadikan faktor utama keberhasilan perjuangan kemerdekaan, sedang dalam Piagam Madinah, Tuhan dijadikan rujukan terakhir sebagaimana pasal 42, yaitu: "Jika ada pertikaian atau kontroversi yang

[102] UUD 1945 Pasal 27 ayat (1): Piagam Madinah Pasal 24, 25, dan 38.
[103] Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa*, hlm. 113.
[104] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. H. M. Rasyjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 202.

diperkirakan akan mengakibatkan keonaran dan gangguan, hal itu harus dirujukkan pada Allah dan Muhammad, Rasul-Nya. Allah menerima yang dekat kepada kesalehan dan kebaikan dalam dokumen itu". Pasal ini berbicara tentang sesuatu yang akan terjadi dan sesuatu itu tidak bisa ditangani bersama oleh kekuatan politik maka Tuhan menjadi penentu terakhir dalam menyelesaikan persoalan tersebut. Bandingkan dengan UUD 1945, baik pada Pembukaan alinea ketiga maupun pasal 29 ayat 1, yaitu: "Berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa", dan "Negara berdasar atas ketuhanan Yang Maha Esa". Dua frase ini berbicara tentang sesuatu yang sudah terjadi, bahwa kejadian itu berkat kekuasaan Allah. Juga berbicara tentang sesuatu yang akan dan sedang terjadi dengan menjadikan paham ketuhanan sebagai dasar beragama.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa adalah absah penetapan paham ketuhanan sebagai dasar negara dalam UUD 1945, demikian juga absah kiranya paham ketuhanan tidak dijadikan dasar negara dalam Piagam Madinah. Tidak hanya sebatas itu, perbedaan ini juga berimplikasi pada bagaimana negara menetapkan ateisme. Dalam UUD 1945, ateisme ditolak mentah-mentah, bahkan tidak ditolerir sama sekali sampai-sampai dimasukkan dalam TAP MPR Nomor XXV 1996. Sebaliknya, dalam Piagam Madinah ateisme (paganisme) justru dimasukkan ke dalam dokumen pertama yang melibatkan perjanjian internal umat Islam, sebagaimana pasal 20, yakni: "Tak seorang pun simpatisan Islam (penyembah berhala diantara suku-suku yang tinggal di tengah-tengah komunitas Islam di Madinah) boleh memberikan perlindungan yang ramah terhadap gudang-gudang dagangan atau orang Quraish dan tidak boleh

juga ada campur tangan atas nama dirinya untuk melawan orang mukmin".

Adanya perbedaan mendasar antara UUD 1945 dengan Piagam Madinah berkaitan dengan ateisme, lantaran keduanya berbeda dalam menempatkan ketuhanan dalam kehidupan bernegara. Tentunya perbedaan itu juga berimplikasi pada bagaimana keduanya memandang dan menempatkan politeisme. Dalam UUD 1945, politeisme jelas ditolak, namun politeisme dalam Piagam Madinah diperkenankan hidup di Madinah dan tentunya tidak lepas dari dasar kemanusiaan universal pada catatan pembuka dalam dokumen pertama.

3. Sintesis Diskursif

Sintesa diskursif yang penulis maksud adalah hasil perpaduan antara hasil analisis teks UUD 1945 dengan Piagam Madinah dalam melihat kebebasan beragama. Menggabungkan titik persamaan dan perbedaan keduanya kemudian dicari sintesa diskursif baru yang kondusif untuk realitas ke-Indonesiaan masa kini adalah jalan yang cukup fair dan akomodatif.

Amandemen UUD 1945 oleh MPR pada sidang tahunan pertama era refomasi merupakan indikasi bahwa konstitusi ini hampir tidak sesuai lagi dengan kebutuhan zaman, dikarenakan sebuah konstitusi itu bersifat normatif, dibuat atas dasar pola pandang sang pembuat tentang realitas tertentu mengenai apa yang harus dilakukan/ tidak dilakukan orang pada waktu tertentu pula. Padahal, realitas dimana sebuah kostitusi dibuat senantiasa mengalami dinamika seiring dengan dinamika

zaman, sementara konstitusi itu sendiri cenderung bertindak pasif dan statis.

Dilihat dari kandungan yang terdapat di dalam kedua konstitusi sebagaimana diulas di atas, UUD 1945 nampaknya lebih bersifat doktrinir dan formalis daripada Piagam Madinah yang bersifat liberal-humanis, terutama menyangkut pandangan keduanya tentang "kebebasan beragama". Apa yang ada pada UUD 1945 masih membuka peluang kemungkinan munculnya konflik antar umat beragama, antar intern agama dan antar penganut agama dengan pemerintah, sebab paham "kebertuhanan" masih kental dalam kehidupan bernegara. Sementara itu, pada Piagam Madinah peluang itu tidak ada karena dasar bernegara adalah "rasa kebangsaan".

Di antara bentuk sintesa diskursif antara keduanya adalah: *Pertama*, ke-Tuhanan Yang Maha Esa dalam kehidupan bernegara di Indonesia sejatinya tetap dipertahankan, namun tanpa diformalkan ke dalam administrasi negara. Ini hanya sekadar sebagai prinsip moral masyarakat beragama. Dengan kata lain, karena masyarakat terlibat dalam pembentukan sebuah negara maka wajar jika keyakinan mereka secara substansial dijadikan landasan moril beragama. Sementara itu, karena ateisme dipandang tidak sesuai dengan landasan prinsipil moralitas berbangsa dan bernegara, dengan sendirinya ia tidak dibenarkan hidup di Indonesia. Apalagi sejarah membuktikan bahwa ateisme, seperti PKI, hampir menghancurkan negara, baik dalam bentuk gerakan maupun ideologi.

Kedua, politeisme, suatu paham banyak Tuhan, secara moral tidak diperkenankan hidup dalam negara Indonesia, lantaran paham ini mengindikasikan kelemahan Tuhan. Kalau paham ini

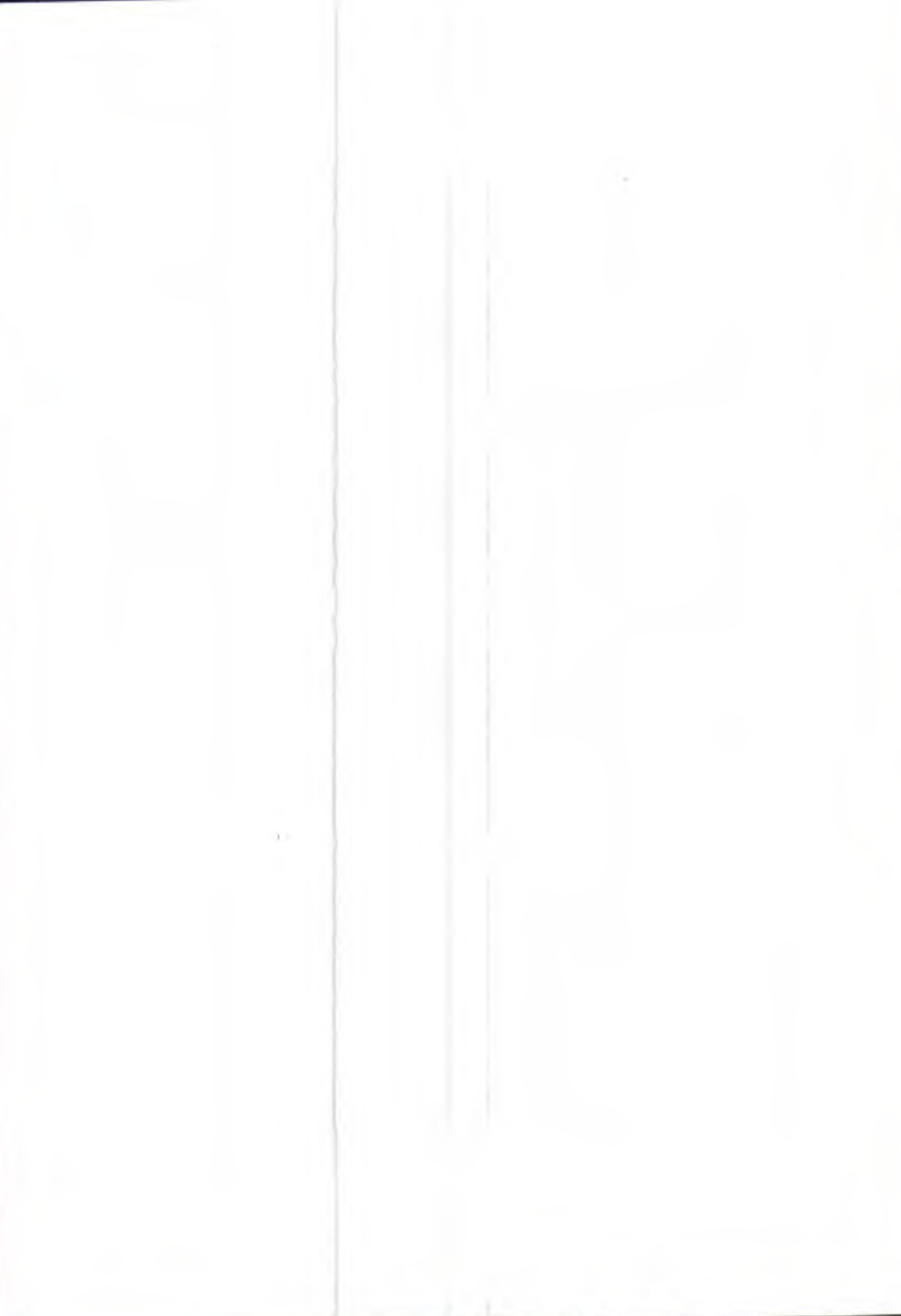
diakui sama halnya dengan mengakui kelemahan Tuhan, sebab keberbilangan Tuhan adalah bukti kelemahan-Nya. Padahal mustahil Tuhan itu lemah.

Ketiga, yang tidak perlu dilakukan negara adalah keterlibatan negara untuk menentukan jumlah agama yang boleh menetap di Indonesia. Penetapan negara sebanyak enam agama di Indonesia menurut penulis terlalu intervensionis. Agama harus diberi "otonomi penuh" sejauh agama itu masih dalam koridor prinsip-prinspi kehidupan berbangsa dan bernegara. Di era globalisasi ini, menusia tidak lagi hidup dalam satu dunia, tetapi dalam situasi yang multi dan kompleks, bukan hanya dari segi budaya, tapi juga agama dan perannya. Ada kemungkinan, banyak orang-orang yang beragama dengan agama yang selain lima agama yang disyahkan hidup menetap di Indonesia. Dan mereka hidup bukan dimotivasi oleh agama melainkan oleh ekonomi dan politik. Jika jumlah agama dibatasi maka sikap toleransi hanya ditujukan pada lima agama tersebut, sebaliknya terhadap selainnya akan bersikap intoleran. Padahal pluralisme merupakan ciri-ciri dunia modern yang mustahil dapat dihindari oleh masyarakat Indonesia yang masih hidup dalam taraf perkembangan.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa dalam menghadapi politeisme, negara tetap mempertahankan sebagaimana semula, hanya barangkali diperlukan adanya rekonstruksi pemahaman. Sedang terhadap persoalan jumlah agama, seharusnya negara mengambil satu sisi positif Piagam Madinah yang mengizinkan banyak agama hidup di dalamnya. Alasan pada kedua aspek (ateisme dan politeisme) tidak perlu mengambil *i'tibār* dari Piagam Madinah, karena sejarah menjadi saksi bahwa kedua-nya telah hampir menghancurkan negara. Sebaliknya, terhadap

jumlah agama diperlukan mengambil *i'tibār* dari Piagam Madinah dalam rangka untuk menyelamatkan negara di masa-masa mendatang, lebih-lebih di era globalisasi yang memungkinkan manusia menganut agama berbeda-beda, selain lima agama yang diabsahkan hidup di Indonesia.

BAB II

AGAMA DAN TANTANGAN GLOBALISASI DI INDONESIA

AGAMA DAN RESOLUSI KONFLIK DALAM MASYARAKAT MULTIKULTURAL INDONESIA

A. Pendahuluan

Saat ini, kita hidup di era globalisasi. Globalisasi, yang lahir akibat terjadinya gelombang[105] teknologi transportasi dan informasi membuat masing-masing orang tergantung dari apa yang terjadi di tempat manapun di dunia.[106] Revolusi dalam bidang transportasi terutama pesawat terbang membuat jarak yang jauh menjadi dekat dan hanya bisa ditempuh dalam waktu singkat. Dalam waktu sekejap, kita bisa masuk ke negara-negara yang ada di belahan dunia lain. Begitu juga sebaliknya.

[105] Alfin dan Heidi Tofler mengembangkan teori gelombang untuk menunjukkan gerakan masyarakat dunia: gelombang pertama, yakni fase revolsui pertanian; gelombang kedua, yakni fase revolusi industri; dan gelombang ketiga, yakni fase revolusi teknologi transformasi dan informasi. Alvin dan Heidi Toffler, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, terj. Ribut Wahyudi, cet. ke-2, (Yogyakarta: Ikon, 2002)

[106] Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5, (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012), hlm. 11-12.

Akibat teknologi informasi, peristiwa yang terjadi di belahan dunia lain bisa kita lihat dan pelajari melalui internet, televisi, telepon dan sebagainya, sebagaimana peristiwa yang terjadi di sekitar kita juga bisa dilihat oleh dunia lain. Akibat dari dua globalisasi itu, batas-batas kewilayahan yang biasanya menjadi ciri dunia tradisional maupun modern, mulai menghilang[107] dan mencair.[108] Tidak ada batas lagi, baik dari segi ruang maupun waktu. Manusia dari berbagai bangsa, suku, etnis, dan ras, hidup bersama di dalam satu tempat dengan membawa budayanya masing-masing.[109] Inilah yang dikenal dengan *global vellage*.

Dalam era seperti ini, globalisasi tidak hanya mempertanyakan relevansi negara kebangsaan, tetapi juga menciptakan masalah-masalah dalam negeri berupa konflik dan kekerasan yang bertalatar belakang etnis, suku, ras, dan terutama agama. Konflik dan kekerasan itu bermula ketika masing-masing orang yang ada di dalam masyarakat yang hidup dalam *global vellage* itu membawa identitas budaya masing-masing. Di situlah akan muncul kesadaran identitas. Jika kesadaran identitas itu tidak dikelola dengan baik pada gilirannya bisa melahirkan semangat etnosentrisme, chauvinisme, kedaerahan,[110] dan fanatisme agama. Di situlah konflik muncul. Konflik ini mulai terlihat dalam tingkat global yang dikenal dengan konflik

---

[107] Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam *Global: Jurnal Politik Internasional*, (Vol. 9, no. [illegible] Desember 2007-Mei 2008, Fisif UI), hlm. 166-186.

[108] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

[109] Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. Bambang Kukuh Adi, cet. ke-5, (Yogyakarta: Kanisius, 2012)

[110] Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5, (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012), hlm. 13.

antarperadaban[111] dan tingkat lokal yang dikenal dengan konflik kebudayaan dan konflik antaragama. [112]

Di sini kita menghadapi problem ganda. Di satu sisi, globalisasi teknologi informasi dan transportasi yang telah lepas kendali ini[113], bukan hanya tidak bisa ditolak kehadirannya,[114] tetapi telah menjadi kebutuhan mendesak umat manusia dimanapun berada. Di sisi lain, teknologi itu juga akan menggeser identitas kebangsaan dan ke-Indonesiaan, bahkan dapat menciptakan kondisi instabilitas di dalam negeri sebagai akibat tidak siapnya masyarakat Indonesia menghadapi gelombang budaya luar. Haruskah kita membiarkan budaya dari berbagai belahan dunia membanjiri Indonesia yang pada gilirannya dapat menghilangkan identitas kebangsaan dan Indonesiaan, bahkan dapat melahirkan konflik? Ataukah kita melakukan seleksi kritis

---

[111] Samuel P. Huntington, *Beturan Antar Peradaban, dan Masa Depan Plitik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, cet. ke-8, (Yogyakarta: Qalam, 2004)

[112] Untuk mengetahui lebih jelas data masalah ini dapat dilihat pada *Laporan Kondisi Kebebesan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2008 "Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*, (Jakarta: Setara Institute, 2009); dan *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009*, (Jakarta: Setara Institute, 2010); Lihat juga, *Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008, Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia "Menapaki Bangsa yang Kian Retak*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2010); dan *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

[113] Anthony Giddens, *Runaway World: Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, terj. Andy Kristiawan S, dan Yustina Koen S, cet. ke-2, (Jakarta: Gremedia, 2004).

[114] Ada dua leompok dalam menilai keberadaan globalisasi: skeptik dan radikal. Yang pertama menolak keberadaan globalisasi dan menganggapnya sebagai mitos belaka, yang kedua menganggap ada globalisasi. Hanya yang kedua menilai globalisasi dalam bidang ekonomi saja. Menurut Anthony Giddens, globalisasi benar-benar ada dan ia meliputi politik, teknologi, dan ekonomi. Anthony Giddens, *Runaway World*, hlm. 1-5.

terhadap berbagai budaya yang masuk ke Indonesia? Apa yang bisa kita tawarkan untuk menghindari kemungkinan-kemungkinan itu semua, terutama konflik berlatar belakang agama?

Tulisan ini bermaksud melakukan dua hal. *Pertama*, memaparkan secara sosio-historis konsep dan penerapan multikulturalisme di Barat dan Asia untuk kemudian melihat kemungkinan diterapkannya dalam konteks Indonesia. *Kedua*, menawarkan solusi teoritis yang relatif bermakna bagi bangsa Indonesia untuk menghindari potensi konflik yang berlatar belakang agama dalam masyarakat yang multikultur.

B. Multikulturalisme: Strategi Mengatasi Konflik dalam Masyarakat Multikultural

Untuk memaparkan secara sosio-historis konsep dan penerapan multikulturalisme di Barat dan Asia berikut konteks Indonesia akan dibahas dua unsur terkait: *pertama*, watak multikulturalisme Barat; *kedua*, watak multikulturalisme dalam konteks Asia.

1. *Liberal Multiculturalism*: Multikulturalisme Berwatak Barat

Istilah multikultural dan multikulturalisme diperkenalkan dan dipraktikkan pertama kali di Kanada dan Australia sekitar tahun 1970-an. Istilah yang pertama mengacu pada kenyatan keanekaragaman kultural, yang kedua mengacu pada sebuah tanggapan normatif atas fakta tersebut.[115] Kondisi multikutural

[115] Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, hlm. 20.

di dua negara itu bermula dari membanjirnya imigran dari negara-negara lain, dengan berbagai motif terutama ekonomi dan politik. Pada mulanya, kondisi multkultural ini bersifat alami dan disikapi secara alami pula, tetapi lama kelamaan coba diterapkan secara formal oleh pemerintah. Formalisme multi-kutural di dua negara itu ternyata mengalami pasang surut, bahkan belakangan mereka menghendaki kembali ke negara bikultural.[116]

Ada banyak metafor untuk menunjukkan kondisi masya-rakat multikultural, dua diantaranya yang terkenal adalah *pertama, hodgepodge*. Menurut model ini, masyarakat multikul-tural dilihat sebagai sebuah masyarakat yang sama sekali baru yang terbentuk dari campuran berbagai unsur kebudayaan yang berbeda satu dengan yang lain; *kedua,* mozaik.[117] Model mozaik ini menekankan terbentuknya koeksistensi damai antara berbagai kelompok etnik dengan latar belakang budaya yang berbeda. Dengan multikultural ini, sebuah masyarakat berarti mempunyai sebuah kebudayaan yang berlaku umum dalam masyarakat tersebut yang coraknya seperti sebuah mozaik. Di dalam mozaik tercakup semua kebudayaan dari masyarakat-masyarakat yang lebih kecil yang membentuk terwujudnya masyarakat yang lebih besar, yang mempunyai kebudayaan yang seperti sebuah mozaik tersebut.[118]

---

[116] Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals, hlm. 170-171.

[117] Ada istilah lain yang juga bisa disandingkan dengan istilah mozaik seperti Salad Bowl dan Melting Pot. Istilah atau metaphor untuk menunjukkan heteogenitas budaya ini bermakna bahwa ada sebuah mangkuk yang merupakan campuan dari berbagai salad. Alo Liliweri, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*, cet. ke-2, (Yogyakarta:LKiS,2007), hlm. 16-17.

[118] Magnis-Suseno, *Etika Dasar*. (Yogyakarta: Kanisius, 1987).

Jika model yang pertama menekankan "kombinasi dan sintesa" dari berbagai unsur kebudayaan dalam masyarakat, sebaliknya model yang kedua lebih menekankan pada terbentuknya "koeksistensi" damai antara berbagai kelompok yang berbeda-beda itu. Menurut Dwi Ardhnariswari Sundrijo, kebanyakan literatur memilih istilah yang kedua untuk menggambarkan kondisi multikultural itu, dimana hak memilih budaya yang berbeda dihormati.[119] Akan tetapi, munculnya kesadaran identitas individu dan kelompok berikut implikasi sosialnya tidak bisa dihindari di dalam masyarakat multikultural.

Lalu muncul dua perspektif dalam menyikapi kesadaran identitas diri individu dan kelompok dalam masyarakat multikultural. *Perama, homogenezation of identity*. Persepktif yang dimotori Prancis Fukuyama ini menilai bahwa globalisasi akan mengarahkan semua dan setiap individu untuk memiliki "kesadaran liberal" yang lalu mendorong mereka untuk berpikir dan bertindak juga secara liberal dan semata-mata untuk kepentingan liberal. Dalam kondisi seperti ini, setiap orang hidup hanya sekadar untuk mencari kesejahteraan ekonomi, sehingga nilai-nilai sosial budaya dan agama tidak dinilai penting untuk mendefinisikan kesadaran identitasnya. Kesadaran liberal seperti ini dinilai akan meminimalisir terjadinya konflik antara individu yeng berada dalam masyarakat kultikultural itu. *Kedua, heterogenization of identity*. Perspektif yang dimotori Samuel P. Huntington ini menilai bahwa pesatnya perkembangan teknologi komunikasi dan transportasi pada era globalisasi ini telah membuat dunia semakin kecil dan semakin terkoneksi, yang mengakibatkan meningkatnya interaksi antara kelompok

---

[119] Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals, hlm. 169.

masyarakat dari berbagai peradaban yang berbeda. Hasilnya adalah meningkatnya kesadaran identitas diri dan kelompoknya dengan mengacu pada persamaan dan perbedaan nilai-nilai tradisional yang inhern dalam diri mereka, seperti agama, etnisitas, dan gender. Kondisi inilah dalam perspektif ini yang dinilai berpotensi menyebabkan lahirnya konflik.[120]

Dari dua perspektif ini, tesis Huntington nampaknya lebih nyata daripada tesis Fukuyama. Konflik terjadi dimana-mana, baik dalam tingkat global yang melahirkan konflik antarperadaban, maupun di tingkat lokal dengan berbagai variasinya, seperti konflik antaretnis, suku, ras, dan agama dengan berbagai penyebabnya. Dari sini kemudian muncul berbagai tawaran untuk mengatasi konflik yang lahir dari kondisi multikultural itu, satu di antaranya yang sangat popular akhir-akhir ini adalah teori atau ideologi multikulturalisme.

Istilah multikulturalisme digunakan untuk menjelaskan suatu situasi heterogenitas budaya, atau merujuk pada eksistensi pluralitas etnik dan berbagai kelompok budaya dalam masyarakat. Ide ini bermakna bahwa setiap orang dengan berbagai latar belakang yang berbeda-beda dapat hidup berdampingan secara damai tanpa harus saling mengorbankan kekhasan budayanya dan tanpa harus menimbulkan konflik yang tidak dapat terjembatani akibat adanya perbedaan budaya di antara mereka.[121] Atau bisa dikatakan sebagai sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan.[122]

---

[120] *Ibid* . hlm. 166-167.

[121] *Ibid*, hlm. 169.

[122] Suparlan, "Kemajemukan Amerika: Dari Monokulturalisme ke Multikulturalisme", *Jurnal Studi Amerika* (Vol. 5 Agustus), hlm. 35-42.

Akan tetapi, multikulturalisme tidak hanya mengenai perbedaan dan identitas itu sendiri, yakni satu kumpulan tentang keyakinan dan praktik-praktik yang dijalankan oleh suatu masyarakat untuk memahami diri mereka sendiri dan dunianya, serta mengorganisasikan kehidupan individual dan kolektif mereka. Perbedaan secara multikultural membawa satu tolak ukur autoritas dan diberi bentuk serta distrukturkan karena dilekatkan dalam satu sistem arti dan makna yang diwariskan dan dimiliki bersama secara historis. Atas dasar itu, Bhikhu Parekh menggunakan istilah keanekaragaman untuk menunjuk pada perbedaan yang diperoleh secara kultur. Dengan demikian, multikultural menurutnya adalah mengenai keanekaragaman dan perbedaan yang dilekatkan secara kultural.[123]

Penting dicatat, globalisasi merupakan bagian dari westernisasi atau pembaratan.[124] Sebagai implikasi dari globalisasi, multikulturalisme yang berkembang selama ini berwatak Barat yang liberal dengan ciri-cirinya: masyarakatnya yang plural terbentuk oleh kelompok dominan kulit putih, kelompok minoritas indigenous people, kelompok etnis lain yang hadir malalui imigrasi, penekanan, pengakuan dan perlindungan terhadap hak-hak individu, kebijakan yang bercorak *one fits for all*,[125] dan pemisahan nilai-nilai agama dari dunia.

---

[123] Ada tiga bentuk keanekaragaman dalam masyarakat modem: keanekaragaman subkultural, keanekaragaman persepektif dan keanekaragaman komunal. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, hlm. 15.

[124] Anthony Giddens, *Runaway World*, hlm. 11.

[125] Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals, hlm. 172.

2. *Accommodative Multiculturalism*: Multikulturalisme Berwatak Asia

Sebagai teori atau ideologi yang lahir dari negara-negara Barat yang berteknologi tinggi di bidang informasi dan teknologi dengan paham liberalnya, multikulturalisme yang berwatak Barat ini menemui masalah ketika hendak diterapkan ke dalam negara-negara berteknologi rendah seperti negara-negara Asia, terutama terkait dengan nilai-nilai yang dianut keduanya. Berbeda dengan Barat, nilai-nilai yang dianut negara-negara Asia meliputi dua ciri utama:

Pertama, komunitarianisme, dimana relasi harmonis antara kelompok lebih ditekankan daripada hak dan kepentingan individu. Masyarakat komuniter melihat bahwa hubungan sosial terbentuk dalam kerangka relasi antarkelompok, baik dalam bentuk keluarga, komunitas, jejaring sosial, bangsa maupun negara. Dalam masyarakat seperti ini, individu menjadi bagian tak terpisahkan dari kelompok, dan kesadaran kelompok lebih tinggi nilainya daripada kesadaran individu. Keutuhan kelompok dan harmoni menjadi sesuatu yang harus diperjuangkan, baik melalui pencapaian konsensus, sikap menghargai dan hormat terhadap kelompok lainnya. Stabilitas sosial lebih baik daripada terpenuhinya hak-hak individu.[126]

Kedua, menyatunya agama dengan kehidupan.[127] Kendati di sini melahirkan perbedaan, apakah harus ada ketunggalan agama, sehingga negara hanya mengakui satu agama sebagai agama negara, ataukah menerima banyak agama, dimana negara tetap

---

[126] Samuel P. Huntington, *Beturan Antar Peradaban*, hlm. 177.

[127] Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals, hlm. 173.

sekuler dan bersikap netral terhadap semua agama. Jika melihat kondisi umum negara-negara di Asia, baik Asia Timur maupun Asia Tenggara, masing-masing negara memang mempunyai dominasi agama tertentu, tetapi agama dominan itu tidak lantas menjadi agama resmi negara. Islam adalah agama mayoritas di Idonesia, Malaysia, dan Brunei; Budha memiliki pengaruh penting di Indochina, Thailand, Burma, Laos, dan Kamboja; Sinto menjadi agama tradisional di Jepang dan Korea; Kristen menjadi karakter Negara Filipina; Hindu dominan di Bali; dan Konfusian mewakili karakter religius di Cina, Korea dan Jepang. Terlepas dari itu semua, masyarakat Asia menghendaki agama tidak dilepaskan dari kehidupan sehari-hari, baik secara individual maupun sosial.[128]

Perbedaan nilai-nilai itu tentu saja membuat penerapan multikultualisme untuk konteks Asia menemui masalah, kendati tidak berarti ditolak sama sekali untuk digunakan. Ia bisa digunakan asal dilakukan modifikasi di sana-sini, sehingga multikulturalisme menjadi berwatak Asia yang komunal dan menyatunya agama dengan dunia, bukan berwatak liberal dan sekuler ala Barat. Salah satu alternatif yang dapat dikembangkan agar multikulturalisme berwatak Asia adalah *accommodative multiculturalism* yang menurut Bhikhu Parekh dapat menggambakan pluralisme budaya Inggris. Walaupun terdapat budaya dominan, yakni kulit putih, masyarakat di Inggris tetap dapat menerima dan memberi kesempatan berkembang secara *appropriate* terhadap kelompok minoritas.

Teori ini berbeda dengan *liberal multiculturalism*, minimal dalam tiga hal: jika *liberal multiculturalism* mengedepankan

---

[128] *Ibid*, hlm. 174.

hak-hak individu, *accommodative multiculturalism* mengedepankan hak-ak komunal; jika *liberal multiculturalism* mengedepankan liberalisme dalam politik dan ekonomi pasar bebas, *accommodative multiculturalism* lebih memperhatikan situasi setiap kelompok yang terlibat di dalamnya; jika *liberal multiculturalism* menggunakan pendekatan *top-down* dalam mengatasi masalah yang muncul di dalam, *accommodative multiculturalism* menggunakan *botton-up.*[129]

Agar teori ini bisa diterapkan, dipersyaratkan dua hal. *Pertama*, sadar perbedaan. Masyarakat harus sadar bahwa terdapat perbedaan dan keragaman yang tak terhindarkan di dalam masyarakat. *Kedua,* paham perbedaan. Kesadaran akan perbedaan itu harus dikembangkan menjadi keinginan untuk mempelajari, memahami dan lalu menerima budaya kelompok lain yang berbeda. Sejalan dengan itu, tiga tahap harus juga dipenuhi: *pertama*, identifikasi karakter budaya setiap pihak yang terlibat, sehingga komunikasi antarpihak berjalan dengan baik. *Kedua, communicative action* yang melibatkan berbagai pihak. Di sini akan terjadi komunikasi dan dialog secara *fair* dan bebas, sehingga masing-masing pihak dapat mengekspresikan identitasnya masing-masing dan dapat mengartikulasian kepentingan masing-masing secara terbuka. Pendekatan yang dilakukan untuk mengatasi masalah harus bersifat *botton-up.* Masyarakat yang menyelesaikan masalahnya sendiri, sementara pemerintah hanya menjadi wasit dan fasilitator yang adil.[130]

Semangat multikulturalisme sebenarnya telah digunakan sebagai acuan oleh para pendiri bangsa Indonesia dalam

---

[129] *Ibid.*, hlm. 177-178.
[130] *Ibid.* , hlm. 178-179

mendesain apa yang dinamakan sebagai kebudayaan bangsa, sebagaimana terungkap dalam penjelasan Pasal 32 UUD 1945, yang berbunyi "kebudayaan bangsa (Indonesia) adalah puncak-puncak kebudayaan di daerah". Istilah yang popular untuk menunjukkan kondisi multikultural masyarakat Indonesia adalah Bhinneka Tunggal Ika, dengan Pancasila sebagai ideologi negara yang senapas dengan multikulturalisme.

Di era globalisasi yang tak terkendali seperti sekarang ini, kondisi keBhinnekaan Bangsa Indonesia ini mendapat tantagan baru. Tantangan itu muncul tidak hanya diakibatkan struktur mozaik sosial-budaya Indonesia sebagaimana akan disinggung belakangan, serta transmigrasi masyarakat yang mencari penghidupan yang layak ke daerah lain yang kaya sumber daya alamnya, maupun dalam rangka mencari ilmu ke kota-kota pendidikan, tetapi juga imigrasi warga negara dari berbagai negara, baik yang bermotif ekonomi, politik, budaya maupun, dan terutama, imigrasi ideologi keagamaan. Berkumpulnya masyarakat dari berbagai negara dan daerah dalam satu tempat dengan membawa identitasnya masing-masing itu pada gilirannya bisa melahirkan berdirinya organisasi-organisasi yang berbasis pada etnis, suku, ras, dan agama. Selain tentu saja membawa efek positif bagi mereka yang berada di rantau, organisasi-organisasi itu juga membawa efek negatif, karena acapkali melahirkan konflik komunal dengan latar belakang yang berbeda-beda, baik budaya maupun agama. Khusus untuk konflik yang berlatar belakang agama, banyak muncul terutama

sejak kehadiran gerakan Islam yang kini dikenal dengan sebutan Islam transnasional.[131]

Untuk mengatasi konflik berlatar belakang budaya dan agama akan digunakan teori kebangsaan etis-humanis dan paradigm Islam antroposentris.

C. Strategi Alternatif Mengatasi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia

Globalisasi informasi dan transportasi yang ditandai oleh perbedaan-perbedaan dalam kehidupan telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai hal dan memunculkan praktik kehidupan yang beragam. Berbagai dimensi kehidupan mengalami redefinisi dan diferensiasi terjadi secara meluas yang menunjukkan sifat relatif suatu praktik sosial.[132] Perubahan cara berpikir yang diakibatkan globalisasi itu misalnya bisa dilihat dari empat unsur: sarana, tujuan, konsep dan pandangan dunia.[133]

Perubahan sarana membawa akibat perubahan tujuan, konsep dan pandangan dunia. Ketika masih belum mepunyai kendaraan, pikiran kita tidak mempunyai tujuan kemana-mana selain duduk santai di rumah bersama keluarga. Begitu mempunyai kendaraan, banyak keinginan muncul di dalam benak kita, termasuk keinginan untuk rekreasi ke pantai. Ketika belum mempunyai uang yang cukup, pikiran kita tidak mempunyai

[131] Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012)

[132] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, hlm. 107.

[133] Abdul Karīm Soros, *al-Turāth wa al-'Ilmāniyah: al-Bun-ya wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyāt wa al-Mu'ṭiyāt*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi, (Lebanon-Beirut, 2009), hlm.7-34.

tujuan untuk pergi berbelanja selain untuk memenuhi kebutuhan hidup, tetapi ketika uang mulai kita miliki dalam jumlah banyak, pergi ke toko tidak hanya untuk berbelanja kebutuhan pokok, tetapi juga, dan terutama, sekadar gengsi untuk *shoping*. Akbatnya, konsep tentang kendaraan dan uang mulai berubah. Kalau sebelumnya kendaraan dan uang dipahami sebagai sarana memenuhi kebutuhan pokok saja, kini berubah menjadi gengsi-gensian. Akibatnya, kita memandang dunia yang selama ini dipahami sebagai sarana menuju akhirat, berubah menjadi tujuan kehidupan dunia itu sendiri.

Salah satu perubahan cara berpikir manusia sekarang yang menjadi sorotan tulisan ini adalah tentang kebangsaan dan agama, karena keduanya mengalami rembesan globalisasi. Kedua tema utama ini diharapkan dapat memandu kita menghadapi kondisi multikultural dan akibatnya saat ini dan ke depan.

1. Kebangsaan Etis-Humanis: Strategi Menjinakkan Kekerasan Berlatar Belakang Budaya

Melihat semaraknya konflik, baik antara pemerintah dengan masyarakat yang hendak melepaskan diri dari Indonesia maupun antara masyarakat yang berbeda suku, etnis dan ras, kita mulai mempertanyakan, apakah kebangsaan Indonesia ini sebagai kebangsaan yang diikat oleh kesadaran bersama sebagaimana disuarakan dalam sumpah pemuda ataukah hanya diikat oleh kesadaran imajinatf sehingga hanya menjadi bangsa yang terbayang.[134] Pertanyaan ini cukup beralasan

[134] Istilah "Bangsa Terbayang" meminjam istilah yang dilontarkan Anderson. Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj.

mengingat masyarakat yang mendiami wilayah Indonesia dari Sabang sampai Merauke ini tidak saling mengenal satu sama lain. Mereka hanya disatukan oleh sesuatu yang bersifat imajinatif: imajinasi tentang "Bangsa Indonesia". Indikasinya, ada sebagian masyarakat yang tidak mendapat perlakuan yang sama, baik oleh pemerintah maupun oleh masyarakat lain yang merasa mempunyai status suku, ras, dan etnis yang lebih unggul dari lainnya, sehingga mereka sampai mempunyai perasaan chauvinisme dan etnosentrisme. Warga masyarakat yang berasal dari daerah tertentu yang masih tradisional kehidupannya dinilai sebagai warga nomor dua. Mereka dinilai terbelakang, miskin dan label-label lain yang bernada menomoduakan mereka.[135]

Memang, secara faktual kita masih disebut sebagai bangsa Indonesia, akan tetapi belum tentu demikian secara etis-humanis. Apa dan bagaimana sejatinya kebangsaan Indonesia itu dipahami, agar tidak hanya tetap utuh dan mulia, tetapi juga bersifat etis-humanis dan bisa mengatasi konflik yang lahir dari pengaruh globalisasi?

Penting dicatat bahwa dalam konteks bangsa Indonesia, unsur-unsur yang paling mencolok, modal dasar terpenting bagi bangsa yang baru lahir adalah kesediaan etnik terbesar, yakni etnik Jawa, untuk menyetujui bahwa bukan bahasa mereka, melainkan bahasa Melayu yang menjadi dasar Bahasa Indonesia. Idealisme itulah yang kemudian memberdayakan laki-laki dan perempuan dari pelbagai etnik dan agama di seluruh Nusantara untuk bersama-sama memperjuangkan dan mengegolkan Negara Republik Indonesia yang merdeka. Karena

---

Omi Intan Noumi, (Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 8.

[135] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, hlm. 64-65.

semua bersedia untuk tidak memutlakkan diri sendiri, bangsa Indonesia bisa lahir dan Negara RI bisa terbentuk.[136]

Yang mempersatukan bangsa Indonesia dari Sabang sampai Merauke adalah rasa kebangsaan. Rasa itu lahir dari dalam hati bahwa kita adalah bangsa Indonesia. Namun rasa kebansaan yang mempersatukan bangsa Indonesia ini bukan sesuatu yang alami, melainkan sesuatu yang diperjuangkan secara bersama-sama. Tekad memperjuangkan itu tumbuh dari perjalanan sejarah bangsa yang mengalami penindasan dan penderitaan. Sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan bersama, kebangsaan bermakna sesuatu yang bersifat etis. Kebangsaan hanya bisa mempersatukan karena dialami sebagai sesuatu yang luhur yang merangsang semangat berkorban yang mendorong setiap orang untuk memberikan yang terbaik yang ada di dalam hatinya. Kebangsaan mesti dirasakan sebagai sesuatu yang positif, adil dan luhur.[137] Karena itu, tidak boleh muncul rasa chauvinisme dengan maksud untuk menaklukkan negara lain. Kita cukup cinta pada negara sendiri sembari menghargai dan menghormati negara lain. Juga tidak boleh ada rasa etnosentrisme dengan menganggap nilai-nilai budaya sendiri yang tinggi, sembari merendahkan nilai-nilai budaya yang lain.

Kebangsaan kita menurut Magnes Suseno tidak hanya bersifat etis, tetapi juga humanis. Bisa dikatakan etis-humanis. Humanisme adalah keyakinan bahwa setiap orang harus dihormati sebagai persona, sebagai manusia dalam arti sepenuhnya, bukan karena ia pintar, bodoh, buruk, tampan, asal usul daerah, negara, etnis, suku, ras, budaya, dan agama yang

---

[136] Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan,* hlm. 6.
[137] *Ibid,* hlm. 8.

berbeda-beda. Humanisme berarti menghormati orang lain dalam identitasnya, dengan keyakinan-keyakian, kepercayaan-kepercayaan, cita-cita, ketakutan-ketakutan, dan kebutuhan-kebutuhannya. Humanisme merupakan perspektif dimana seseorang dihormati bukan karena ciri-ciri atau kemampuan-kemampuannya, melainkan semata-mata karena ia seorang manausia. Humanisme menolak untuk bertindak kejam terhadap orang lain, baik atas nama bangsa maupun agama.[138]

Di era globalisasi imformasi dan transportasi seperti sekarang ini, kebangsaan Indonesia menghadapi banyak tantangan baik dari dalam maupun dari luar. Tantangan dari dalam bertolak pada realitas mozaik sosial-budaya Nusantara dan politik kebudayaan yang salah urus. Indonesia merupakan Negara yang ber-Bhinneka Tunggal Ika. Negara Indonesia tidak hanya mengakui multietnis, suku, ras dan budaya, tetapi juga agama. Struktur mozaik sosial-budaya Nusantara ini dapat dideksripsikan ke dalam tiga aspek utama: struktur kesukuan, distribusi wilayah agama dan tingkat pendidikan.[139]

Pertama, dari aspek struktur kesukuan. Keseluruhan struktur mozaik Nusantara terbelah menjadi dua bagian utama: Indonesia bagian Barat seperti Jawa, Sumatra; dan Indonesia bagian timur seperti Kalimantan, Sulawsi, Kepulauan Maluku dan Papua Barat. Perbedaan utama antara dua wilayah itu meliputi: *pertama*, dari 656 suku di seluruh Nusantara, hanya ada seper-enam (109) suku yang ada di Indonesia Bagian Barat

---

[138] *Ibid*, hlm. 10.

[139] Tamrin Amal Tomagola, *Anatomi Konflik Komunal di Indonesia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan 1998-2002* (makalah disampaikan dalam seminar nasional sejarah: struktur dan agensi dalam sejarah yang diselenggarakan oleh jurusan sejarah, fakultas ilmu pengetahuan budaya, UI Depok, 08 mei 2003)

(PIB), sedang di Indonesia Bagian Timur (PIT) ada sekitar lima-perenam (547 suku). Dari jumlah yang disebut terakhir, tiga–perlima (300-an) suku berdiam di Papua Barat. Itu berarti, keragaman suku di PIT lebih tinggi daripada di PIB. *Kedua*, dari delapan suku: Aceh, Dayak, Minang, Sunda, Jawa, Madura, Bali, dari sembilan suku terbesar di Indonesia ada di PIB dan hanya ada satu suku yang berada di PIT, yakni suku Bugis. *Ketiga*, setiap suku di PIB paling kurang mendiami satu propinsi utuh, dan kadang-kadang dua propinsi atau lebih seperti suku Minang dan Jawa. Sebaliknya, di PIT, dalam satu kecamatan saja dapat ditemukan sepuluh suku, dalam kabupaten ditemukan sekitar dua puluh suku, dan dalam satu propinsi bisa ditemukan empat puluh suku.

Kedua, distribusi umat beragama. Distribusi umat beragama di Indonesia juga mengikuti suatu pola tertentu. Indonesia bagian barat umumnya didiami umat Islam dengan beberapa kantong pemukiman umat Kristen seperti di Tapanuli Utara, beberapa kantong di Kalimantan, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Wilayah umat Protestan utama terdapat di Sulawesi Utara, Toraja, Maluku Tengah serta di Papua Barat bagian utara. Umat katolik terkonsentrasi di bagian selatan Indonesia Timur, mulai dari Flores ke Maluku Tenggara dan Papua bagian selatan. Di Indonesia Barat, selain Jawa dan Batak, apalagi Indonesia bagian Timur, suku-suku seseorang terkadang secara lansung memberitahukan agama yang dianutnya, khususnya di Maluku dan Sulawesi. Para pendatang di Maluku dan Papua Barat pada umumnya beragama Islam, sedangkan para pendatang di Poso terdiri dari yang beragama protestan dan Islam.

Ketiga, distribusi pendidikan. Dari segi pendidikan, tingkat pendidikan selalu berkolerasi dengan aktif-tidaknya misi dan dakwah agama di wilayah tertentu. Di wilayah dimana misi agama Islam aktif, seperti Sumtra Barat, Bengkulu, Sumatera Selatan, Yogyakara, dan Sulawesi Selatan tingkat pendidikannya biasanya tinggi. Begitu juga di daeah dimana agama Kristen, baik Protestan maupu Katolik aktif mendakwahkan agamanya, seperti wilayah Flores, beberapa daerah di NTT, Sulawesi Utara, Sulawesi Tengah serta Maluku Tengah, tingkat pendidikan umat Kristen di sana juga tinggi.

Dari paparan mozaik sosial-budaya Nusantara itu, wilayah Indonesia bagian timur lebih rawan terjadinya konflik komunal daripada Indonesia bagian barat, terutama konflik berlatar belakang agama, seperti Poso di Sulawesi Tengah, dimana umat Kristen yang menjadi korban, sebaliknya di Maluku, umat Islam yang terkepung oleh kantong-kantong Kristen dari Manado, Ambon, dan Sorong.

Selain itu, selama ini, mozaik sosial-budaya yang berpotensi konflik itu diurus secara salah oleh pemerintah Orde Baru. Politik kebudayaan yang terjadi selama pemerintahan Orde Baru yang sejatinya menjadikan Bhinneka Tunggal Ika sebagai sarana untuk mengikat pluralisme budaya Indonesia, justru digunakan untuk memberangusnya. Konsep "bangsa yang satu" yang dipopulerkan sejak Soekarno dalam praktiknya telah berlangsung dengan strategi yang represif, yang pada era Soeharto diterjemahkan melalui politik "asas Tunggal" yang menenkankan pada homogenitas masyarakat. Perbedaan-perbedaan yang ada di masyarakat diseragamkan melalui penataran P4. Beberapa kecendrungan penyeragaman itu misalnya bisa dilihat dari sisi

penataan etnis, nasionalisasi bahasa, pembatasan jumlah agama yang boleh dianut, pembatasan ekspresi budaya misalnya budaya China, dan penciptaan pranata sosial ke tingkat desa.[140] Begitu juga kepicikan perasaan kedaerahan yang lahir setelah daerah diberikan otonomi pengelolaan daerahnya sendiri.[141]

Proses penyatuan dan penyeragaman kebudayaan di Indonesia oleh pemeritah melalui politik kebudayaan selama ini berimplikasi pada lahirnya pola hubungan sosial dan nilai-nilai baru dalam masyarakat yang mendasari lahirnya berbagai persoalan sosial. Ke-Bhinneka Tunggalika-an telah melahirkan suatu politik budaya yang represif yang melahirkan berbagai bentuk resistensi dan konflik yang laten di masyarakat. Dengan kata lain, proses yang disebut nasionalisasi ini telah menyebabkan pengabaian terhadap keberadaan kebudayaan yang beragam. Konflik yang terjadi di masyarakat menurut Irwan Abdullah adalah bentuk resistensi masyarakat terhadap penyeragaman itu.[142]

Sementara itu, tantangan dari luar yang saat ini melanda semua negara-negara di dunia adalah pengaruh globalisasi teknologi informasi dan transportasi terhadap kehidupan pribadi maupun publik. Disetujui atau tidak, kehidupan pribadi dan keluarga kita yang pada mulanya sakral saat ini menjadi profan. Pribadi kita menjadi milik publik, terutama ketika keluarga kita mempunyai masalah. Anak-anak kita dipaksa alam bawah sadarnya untuk mengkonsumsi budaya luar yang boleh jadi tidak sejalan dengan budaya keluarga. Akibat lajnutan dari globalisasi

---

[140] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, hlm. 63-64.

[141] Globalisasi menurut Gidden membangkitkan kembali identitas budaya local di berbagai belahan dunia. Anthony Giddens, *Runaway World*, hlm. 8.

[142] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, hlm. 65-70.

adalah terjangkitnya budaya konsumisme-hedonisme, dimana masyarakat tidak hanya mengkonsumsi kebutuhan pokoknya yang memang benar-benar dibutuhkan, tetapi juga dipaksa untuk membutuhkan sesuatu yang belum tentu dibutuhkan. Ketika anak-anak kita menonton televisi yang menampilkan sponsor makanan, mereka dipaksa untuk membutuhkan makanan itu, sehingga juga dipaksa untuk membelinya. Tantangan juga datang dari ideologi-ideologi totaliter, semacam kapitalisme, marxisme-sosialisme, dan fundamentalisme agama.[143]

Tantangan-tantangan itu semua akan menghilangkan kesadaran etis-humanis kebangsaan Indonesia, juga akan melahirkan konflik. Konflik-konflik yang terjadi di dalam masyarakat harus dihindari dan diatasi dengan cara meneguhkan nilai-nilai kebangsaan yang humanis, yakni pluralisme, demokrasi, dan keadilan sosial. Pluralisme bemakna kesediaan untuk menjunjung tinggi pluralitas. Pluralisme tidak berarti menyatakan bahwa semua agama sama saja. Ia tidak ada kaitan dengan pertanyaan, manakah agama yang paling benar dan yang paling baik. Pluralisme adalah kesediaan untuk menerima kenyataan bahwa dalam masyarakat ada cara hidup, budaya, dan keyakinan yang berbeda, serta kesediaan untuk hidup, bergaul dan bekerjasama serta membangun negara bersama dengan mereka. Karena itu, pluralisme menjadi syarat mutlak agar Indonesia yang plural ini tetap bersatu. Pluralisme tidak hanya berarti membiarkan pluralitas, melainkan memandangnya sebagai sesuatu yang positif. Karena seorang pluralis menghormati dan menghargai sesama manusia dalam identitasnya, dan itu berarti juga dalam perbedaannya. Seorang humanis dengan sendirinya adalah

[143] Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan,* hlm. 11-26.

seorang pluralis. Seorang pluralis sekaligus juga berpikir inklusif, demokratis, dan berkeadilan sosial.[144]

2. Islam Antroposentris: Strategi Menjinakkan Kekerasan Berlatar Belakang Agama

Cara-cara orang memahami dan mempraktikkan agama juga mengalami perubahan. Perubahan itu bukan karena agama mengalami kontekstualisasi, tetapi juga karena budaya yang mengkontekstualisasikan agama itu merupakan budaya global dengan tata nilai yang berbeda. Perubahan budaya global menyebabkan gama mulai mengalami perubahan menuju privatisasi.[145] Agama hanya menjadi urusan pribadi manusia dengan Tuhan. Agama mulai tersingkir dari kehidupan publik. Hal ini merupakan tantangan nyata yang dihadapi umat Islam, karena Islam bukan hanya sesuatu yang bersifat privat, tetapi juga bersifat publik. Kendati Islam berasal dari Tuhan, Islam sebagai sebuah agama juga dianggap sebagai sebuah sistem sosial budaya yang memuat kepercayaan kepada sesuatu yang transenden, yang dijalankankan melalui ibadah tertentu.[146] Konsepsi itu sejalan dengan pandangan Clifford Geertz yang memandang agama dalam perspektif antropologi. Menurutnya, "Agama adalah sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan merumuskan konsep-konsep menganai suatu tatanan

---

[144] *Ibid.* hlm. 27-32.

[145] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, hlm. 107.

[146] Franz Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 87.

umum eksistensi dan membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktisitas, sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas realistis."[147]

Di sisi lain, muncul sekelompok orang beragama yang justru menampilkan sisi publisitasnya dari agama sampai melakukan tindakan kekerasan, baik kekerasan wacana maupun fisik. Atas nama membela Tuhan dan agama, mereka melakukan kekerasan terhadap kelompok lain yang menjalankan ajaran agamanya, namun berbeda dengan keyakinan yang dianutnya. Fatwa sesat, tuduhan menodai agama, penistaan terhadap agama dan lain sebagainya yang berujung pada tindakan kekerasan fisik menjadi pemandangan yang umum di berita-berita koran mapun televsi dan internet. Laporan tahunan lembaga studi The Wahid Instite yang bergerak di bidang pluralisme agama yang menjalankan gagasan Abdurrahman Wahid menjadi bukti nyata semaraknya kasus tersebut.[148]

Atas dasar itu, kita sejatinya mencoba memaknai ulang konsep Islam sehingga ia bisa menjadi alternatif jawaban menghadapi tantangan yang dilahirkan dari globalisasi di tengah-

---

[147] Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Fransisco Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 5.

[148] Untuk mengetahui lebih jelas data masalah ini dapat dilihat pada *Laporan Kondisi Kebebesan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2008 "Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*, (Jakarta: Setara Institute, 2009); dan *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009*, (Jakarta: Setara Institute, 2010); *Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008 Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia "Menapaki Bangsa yang Kian Retak*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2010); dan *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

tengah masyarakat multikultural. Agama tidak hanya urusan privasi seseorang dengan Tuhannya, begitu juga tidak hanya melulu mengurusi dan mengadili keyakinan orang lain. Agama sejatinya dikaitkan dengan kebudayaan, tempat agama hidup. Karena, salah satu unsur penting yang mengalami perubahan pada nalar manusia di era globalisasi dalam segala bidang ini adalah pandangan tentang manusia berikut kebudayaan dan beragama yang menjadi bagian tak terpisahkan dari manusia. Jika manusia yang hidup di masa lalu memandang manusia sebagai manusia qana'ah dan sebagai mukallaf (*taklīf*), sekarang manusia memandang dirinya sebagai pejuang dan pemilik hak (hak asasi), baik atas dirinya maupun lingkungan di sekitarnya. Jadi, manusia sekarang berpikir dalam kerangka hak. Kedua istilah ini, saling terkait satu dengan yang lain, sehingga pembahasan keduanya tidak bisa dipisah. Ketika membahas yang satu, otomatis juga membahas yang satunya. Yang berbeda bagi seseorang yang menggunakan kedua perspektif itu adalah penekanannya. Bagi seseorang yang menjadikan taklif sebagai pijakan dalam memahami Islam, ia akan memberikan penekanan pembahasannya pada taklif. Begitu juga sebaliknya.

Dengan maksud mengatasi penyalahgunaan agama, penulis akan menawarkan konsep agama yang bertumpu pada hak asasi manusia. Dari sini akan dicarikan solusi alternatif mengatasi potensi konflik berlatar belakang agama di era multikultural melalui konsep kebebasan beragama, dialog antaragama, kerjasama antaragama, kerukunan antarumat beragama, dan menawarkan Islam yang menciptakan kedamaian.

a. Menuju Kerukunan Hidup Beragama

Ada beberapa pengertian dan klasifikasi konsep taklif dan hak, tetapi untuk kepentingan tulisan ini, penulis bertolak pada pengertian yang dirumuskan Abdul Karīm Soros. Meminjam analisis Soros, beragama masuk ke dalam kategori "*al-ḥaq al-lāzim*".[149] Karena dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama ataukah tidak. Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Tidak lebih dari itu. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi "*taklīf al-lāzim*".[150] Andaikata seseorang tidak menghormati hak

---

[149] Menurut Soros, dalam bahasa Arab, istilah "*al-ḥaq*" mempunyai lima makna: dua makna hakiki; dan tiga makna *i'tibārī*. Dua makna hakiki itu adalah, kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i'tibārī* meliputi: *Pertama*, "*al-ḥaq al-lāzim*", yakni hak yang ada pada dirinya, dan sama sekali tidak berhubungan dengan orang lain. Karena itu, menggunakan hak itu atau tidak, ia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunya hak untuk bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Ia bebas memilih, apakah ia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, "*al-ḥaq al-muta'addī*". Berbeda dengan yang pertama, hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak orang tua terhadap anak, begitu juga sebaliknya; hak negara terhadap warganya, begitu juga hak warganya terhadap negara. Kedua pihak "saling menuntut" satu sama lain. Seorang anak menuntut haknya pada orang tua, begitu juga orang tua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, "*al-istiḥqāq*", yakni suatu hak yang lahir karena sesuatu hal, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berubungan secara langsung dengan orang lain. Misalnya, orang yang berbuat baik, ia berhak mendapat pahala, begitu juga orang yang berbuat maksiat, ia berhak mendapat siksa. Abdul Karīm Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qubbanchi (Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 203-204; Aḥmad Qubbanchi membagai relasi hak dana takli menjadi tiga kategori: kebenaran (al-ḥaq), hukum kebolehan (*al-Ibāḥah*), dan kemestian bagi yang lain (*al-lāzim*). Aḥmad al-Qubbanchi, *al-Islām al-Madanī*, (Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 324-324

[150] Ketiga bentuk "al-ḥaq al-i'tibārī" itu menurut Soros berhubungan dengan tiga bentuk "taklīf". *Pertama*, "taklīf al-lāzim". Bentuk "taklīf al-lāzim" merupakan pasangan dari "al-ḥaq al-lāzim". Ketika seseorang menggunakan haknya untuk bepergian, sebagai "al-ḥaq al-lāzim", orang lain sebenarnya tidak berhubungan

orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, ia tidak hanya melanggar hak orang lain dalam beragama, tetapi juga melanggar "*taklīf al-lāzim*" sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama.

Karena beragama masuk ke dalam kategori "*al-ḥaq al-lāzim*" maka pada dirinya, kebebasan beragama bersifat mutlak. Kemutlakan kebebasan beragama tidak hanya dalam kerangka hak asasi manusia, tetapi juga dalam kerangka al-Qur'ān. Dengan sangat jelas, al-Qur'ān melarang adanya paksaan dalam beragama, *"Tidak ada paksaan dalam beragama". "Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".* (al-Baqarah: 256). Di sisi lain, al-Qur'ān memberikan pilihan pada seseorang, apakah ia akan beragama ataukah tidak, beriman ataukah kafir, *"Barang siapa yang berkehendak, silahkan berimanlah, dan barang siapa*

---

langsung dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya. Tidak boleh mencampurinya. Tindakan menghormati itulah yang disebut "taklīf al-lāzim". Seseorang mempunyai hak berkeyakinan dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungaannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, "taklīf al-muta'addī", yakni tindakan memenuhi "al-ḥaq al-muta'addī". Ketika seorang ayah memberikan hak yang dimiliki anaknya, misalnya hak mendapatkan uang jajanmaka sang anak harus memenuhi kewajibannya "taklīfnya" kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, "taklīf al-istihqāq", yakni tindakan memberikan sesuatu pada orang lain yang mengekspresikan hak "istihqāqnya". Ketika seseorang melakukan perbuatan baikmaka ia berhak mendapatkan pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu, bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan karena pada dirinya, si A berbuat baik, dan perbuatan baiknya bukan karena untuk si B. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan "taklīf" kedua. *Ibid.*, hlm. 205

yang berkehendak, silahkan kafirlah". (al-Kahfi: 29). Tidak adanya paksaan serta diberikannya pilihan itulah yang membebani tanggung jawab pada manusia atas pilihannya. Tidak ada tanggung jawab bagi seseorang yang dipaksa beriman, begitu juga jika dipaksa kafir, *"Kecuali seseorang yang dipaksa, sedang hatinya merasa tenang dengan keimanan".* (al-Naḥl:106).[151]

Karena seringkali ekspresi kebebasan beragama menyinggung perasaan orang lain yang berbeda paham maupun keyakinan keagamaannya, kebebasannya dibatasi oleh kesadaran orang beragama itu sendiri. Ia harus menyadari bahwa ada orang lain yang juga mempunyai hak yang sama dengan dirinya dalam beragama dan mengekspresikan keyakinan agamanya. Dengan kesadarannya itu, ia sejatinya membatasi kebebasannya dalam beragama. Dengan kerangka ini, sejatinya hak seseorang dalam beragama tidak boleh dibatasi oleh sesuatu yang bersifat eksternal. Orang beragama harus bebas "dari" kekangan yang bersifat eksternal. Sebagai "*al-ḥaq al-lāzim*" dalam beragama, sejatinya seseorang juga bebas dari kekangan internal. Orang beragama harus bebas "untuk" mengekspresikan kebebasannya.[152]

---

[151] Pembahasan lengkap mengenai pandangan al-Qur'ān tentang kebebasan beragama, lihat Jamal al-Banna, *al-Islām wa Hurriyatu al-Fikr* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2008); Maḥmūd Ḥamdī Zuqzuq, *al-Dīn lī al-Hayāh* (Kairo: Dār al-Rashād, 2010), hlm. 104-125.

[152] Erick From dan Isaiah Berlin memaknai dan membagi kebebasan menjadi dua: bebas "dari" dan bebas "untuk". Bebas "dari", dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sehingga ia juga bisa disebut bebas eksternal; sedang bebas "untuk", berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, sehingga ia juga bisa disebut kebebasan batin atau kebebasan internal. Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 23-38; Isaiyah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 227-248; Al-Shabistarī membagi kebebasan menjadi dua: kebebasan lahir dan kebebasan batin. Kebebasan lahir bersifat idoelogis dan politis, sedang kebebasan batin bersifat filosofis. Shekh Muhammad Mujtahid al-Shabistarī, *Qirā'ah Bashariyyah*

Atas dasar kenyataan itu, sejatinya kita menyadari dan menyadarkan umat Islam Indonesia bahwa Islam sebenarnya berkhiṭab pada individu, dan memberikan kebebasan mutlak pada individu "untuk" mengekspresikan keyakinaan keagamaannya.[153] Batas kebebasan beragama bagi individu adalah kualitas kesadaran individu itu sendiri. Beragama, memahami, dan mengeskpresikan pemahaman dan keyakinannya adalah haknya sendiri. Orang lain tidak boleh ikut campur, kecuali sebatas menghormatinya. Namun pada saat yang sama, dalam mengekspresikan hak asasinya, ia harus mempertimbangkan hak orang lain. Bukan orang lain yang bertugas membatasinya, melainkan dirinya sendiri. [154]

Namun kebebasan beragama menurut Amin Abdullah masih menyisakan masalah, karena kebebasan acapkali digunakan untuk berdakwah ke luar, mengajak orang lain untuk mengikuti agamanya. Atas nama kebebasan, penganut agama tertentu merasa absah mengajak penganut agama lain untuk menganut agamanya, begitu juga sebaliknya. Kebebasan beragama semacam itu acapkali melahirkan konflik. Untuk menghindari

---

lī al-Dīn, terj. ke Bahasa Arab, Aḥmad al-Qubbanchi (Lebanon- Beirut, al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 184-191

[153] Maḥmūd Muḥammad Ṭāha, "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashru' Mustaqbalay li al-Islām Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shahīd*), cet. ke-2 (Lebanon-Beirut: Markaz Thaqāfi al-'Arabî, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007), hlm. 101-110. Menurut Soros kebebasan itu harus dibatasi. Abdul Karīm Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyah*, , hlm. 142; Ada banyak ayat al-Qur'ān yang menyatakan tanggung jawab individu dalam beragama, seperti al-An'ān: 104; Yūnus: 108; al-Isrā': 15; dan al-Naml: 92.

[154] Shekh Muhammad Mujtahid al-Shabistarī, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, hlm. 184-199; Abdul Karīm Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qubbanchi (Lebanon-Beirut: Manshūrat al-Jamal, 2009), hlm. 27-69; Abdul Karīm Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*, hlm. 140-161.

muncunya konflik maka kehidupan antaragama perlu dinaikkan polanya menjadi dialog antaragama. Di dalam dialog antaragama tersimpan semangat bahwa seseorang mempunyai keyakinan akan kebenaran dan keselamatan yang ditawarkan agamanya sendiri, tetapi juga menghargai kebenaran dan keselamatan yang ada pada agama lain. Di dalam dialog, seseorang yang berbeda agama hanya sekadar berkeinginan untuk mengetahui kebenaran dan keselamatan yang dibawa agama lain. Di sini tidak ada klaim kebenaran, apalagi menuduh salah agama yang lain.[155]

Ketika masing-masing pihak sudah saling mengetahui dan menghargai perbedaan keyakinan, kebenaran dan keselamatan agama masing-masing, perlu diadakan tindaklanjutnya ke arah yang lebih kongkret yakni kerjasama antaragama untuk hal-hal yang mempunyai kesamaan yang dalam al-Qur'ān disebut *kalimatun sawā'*. Misalnya kerjasama mengentaskan kemiskinan, menjunjung tinggi hak asasi manusia, menolak kekerasan dalam bentuk apapun, dan lain sebagainya. Kerjasama seperti itu akan menciptakan kerukunan dan keharmonisan dalam hidup beragama, walaupun agama mitra dialognya berasal dari agama lain yang tidak diakui secara formal di Indonesia.

b. Islam Kedamaian: Damai Bersama yang Lain

Apa pesan kemanusiaan yang bersifat praksis yang diberikan Islam pada manusia berkaitan dengan hak hidupnya, terutama bagi umat Islam di Nusantara yang mulai memasuki era

---

[155] Amin Abdullah, *Kebebasan Beragama Atau Dialog Antaragama: 50 Tahun Hak Asasi Manusia*, dalam kumpulan matakuliah program doktor di UIN Sunan Kalijaga (Keadilan dan HAM: dalam Perspektif Agama-Agama) edited by Bernard Adeney-Risakotta).

multikultural, dimana konflik bernuansa kekerasan berpotensi muncul?

Konflik merupakan sesuatu yang alami terjadi pada makhluk hidup, apalagi manusia yang memiliki kepentingan. Konflik biasanya dipahami sebagai benturan antara gagasan-gagasan yang berbeda, antara sikap-sikap yang berbeda serta tindakan-tindakan yang berbeda tujuan dan kepentingan. Konflik perlu dikendalikan atau dikelola agar konflik gagasan, konflik sikap dan konflik tindakan tidak terlanjur pecah menjadi konflik dengan kekerasan, baik kekerasan fisik maupun wacana. Pengelolaan konflik menurut Tamrin harus melembaga, sebagai produk kesepakatan utama dalam peradaban manusia. Bahkan, seluruh peradaban manusia merupakan hasil dari bagaimana mengelola konflik, terutama terkait dengan konsep konflik, manajemen konflik, resolusi konflik, dan harmoni sosial. Keempat unsur ini saling terkait satu dengan yang lain, dimana harmoni sosial merupakan hasil dari konflik yang dikelola.

Konflik acapkali mengarah pada kekerasan, baik kekerasan wacana maupun fisik. Paling tidak ada tiga bentuk kekerasan yang bisa kita lihat.[156] *Pertama*, kekerasan wacana. Sebuah wacana, meminjam analisis Foucault, bukan hanya sekadar pernyataan dan ide-ide segar, tetapi sesuatu yang memproduksi yang lain. Pengetahuan atau wacana selalu mempunyai efek kuasa, sebaliknya kekuasaan selalu membutuhkan dan memproduksi

[156] Model-model kekerasan yang hendak penulis gunakan dalam tulisan ini merupakan elaborasi dari model analisis wacana Foucault dan Ḥasan Ḥanafī. Perpaduan dua model ini kemudian akan coba digunakan untuk melihat fatwa sesat MUI atas Aḥmadiyah dan penerimaan pemerintah atas fatwa tersebut. Tentang konsep Foucault, lihat Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 65. Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 53.

pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Tentunya kekuasaan yang dimaksud dalam pandangan Foucault adalah dalam pengertian fungsional, bukan kepemilikan sebagaimana dipahami Karl Marx. Dengan pemahaman seperti ini, pada gilirannya, kekuasaan beroprasi tidak secara *represif*, sebaliknya secara halus, sehingga kalangan awam tidak menyadari bahwa mereka dibentuk oleh kekuasaan. Alasannya jelas, karena kekuasaan berjalan melalui *normalisasi* dan *regulasi* dengan simbol wacana, sehingga masyarakat dikontrol tidak melalui fisik, tetapi melalui semacam aturan-aturan, prosedur, mekanisme dan lain sebagainya.[157]

Dengan kata lain, wacana menentukan pandangan kita mengenai suatu obyek, memasukkan mana yang layak masuk dan mana yang layak dikeluarkan. Inilah satu starategi diferensiasi yang pada gilirannya melahirkan efek dominasi dan marjinalisasi. MUI, yang di samping mendapat mandat normatif *al-'Ulamā Warasat Al-Anbiyā'*, juga dari pemerintah, merasa berhak menentukan pemahaman yang benar tentang agama, menentukan obyek bahasan dan berhak memberi label sesat Aḥmadiyah yang berada dalam posisi marjinal di Indonesia. Hasil fatwa MUI pun akhirnya menjadi wacana yang berpotensi menguasai ranah pemikiran ke-Islaman di Indonesia dan bahkan juga mempunyai kuasa membentuk realitas. Gerakan massa organisasi Islam menghancurkan organisasi Aḥmadiyah tidak bisa dibendung terjadi dimana-mana hanya berbekal fatwa MUI, dan hal itu terjadi lantaran wacana tersebut juga mendapat legitimasi formal dari penguasa (dalam pengertian formal), sehingga wajar jika ia juga berpotensi menguasai.

---

[157] Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. 65.

Kekerasan model kedua dan ketiga[158] adalah *oppressive violence* dan *revoluteonary violence*. Yang *pertama*, kekerasan yang menindas, dan umumnya dilakukan penguasa yang juga dikenal dengan kekerasan vertikal. Ia dijalankan dengan dua jalur,[159] jalur budaya dan jalur ideologi.[160] Kekerasan melalui jalur ini bergerak di wilayah yang tidak disadari sebagai kekerasan bahkan kekerasan dalam bentuk ini acapkali subur, justru di samping karena dijalankan melalui normalisasi dan regulasi, juga didukung ketidaksadaran masyarakat itu sendiri.[161] Konsep stabilitas keamanan-nya Soeharto, bersatu kita bisa-nya SBY dan stabilitas politik-nya Megawati adalah salah satu contohnya. Kekerasan bentuk *kedua*, gerakan kritis masyarakat bawah yang berjuang menuntut keadilan dan demokrasi. Gerakan ini dikatakan kekerasan lantaran mereka menjalankan tujuannya tanpa diatur sedemikian rupa, sehingga gerakannya bercorak sporadis dan *krasak-krusuk*, terutama mengandalkan kemampuan fisik. Secara kasat mata, gerakan seperti ini akhirnya dimasukkan ke dalam kekerasan.

Sementara itu, Islam adalah ajaran kedamaian, dan sama sekali melarang kekerasan. Islam memberikan kedamaian pada manusia. Dalam al-Qur'ān, bentuk kata yang berkaitan dengan *Islām* berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata *Islām* dalam al-Qur'ān berakar kata "s-l-m" atau *salama* dan dari

---

[158] Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, hlm. 53.

[159] Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. [illegible]8.

[160] Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Maxizsme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Oisy Vinoli Amof, (Yogyakartas: Jalasutra, 2004), hlm. 18-24.

[161] Di sinilah relevansi gagasan ideologi Mark yang berpendapat bahwa ideologi merupakan ketidaksadaran dan masyarakat hidup dalam kesadaran semu. John Elster, *Karl Marx: Marxixme-Analisis Kritis*, terj. Sudarmaji, (Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986), hlm. 231.

akar kata ini dapat diturunkan pelbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti "merasa aman, utuh dan integral". Karena kata cabang yang diturunkan dari akar kata ini berbeda-beda, tentunya maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata *Islām* dapat diklasifikasikan sebagai berikut: *Pertama*, kata *Islām* bermakna "agama". Kata *Islām* dengan makna ini disebutkan sekitar 50 kali dalam al-Qur'ān, dengan pembagian: 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki "muslim", dan 39 kali disebutkan sebagai kata sifat jama'. Namun, ayat yang menunjukkan kata *Islām* sebagai agama dikemukakan hanya sebanyak 3 kali, yakni (Ali Imrān:19 dan 85, serta al-Māidah: 3.). *Kedua*, dengan akar kata yang sama dengan Islam sebagai agama, kata cabang dari kata *Islām* seperti "aslama" dan yang senada dengannya, bermakna ketundukan dan penyerahan diri, dan ia disebutkan sebanyak 24 kali dalam al-Qur'ān. Kata bentuk ini bermakna menyerahkan diri seperti "aslama wajhahu lillāhi" yang berarti "menyerahkan diri", khususnya kepada Allah. *Ketiga*, bermakna kedamaian dengan bentuk kata "Salām" yang dalam al-Qur'ān disebutkan sekitar 157 kali, dengan rincian: berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, sebanyak 50 kali berbentuk kata sifat dan berbentuk kata kerja sebanyak 28 kali. Atau dalam bentuk kata benda sebanyak 129 kali dan kata kerja 28 kali.[162]

Dari pelacakan akar kata dan cabangnya mengenai kata *Islām* di atas, terlihat adanya titik terang bahwa di dalam al-Qur'ān, makna "kedamaian" lebih populer ketimbang makna "agama".

---

[162] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

Dengan analisis ini, saya berpendapat bahwa penempatan kata *Islām* sebagai agama yang bersifat eksklusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'ān, tidak dapat dipertahankan secara semantis. Sebaliknya, kata *Islām* dalam arti kedamaian-lah yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'ān. Dengan cara ini, kata "Islam" dalam pengertian inklusif bakal menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan penghancur kedamaian. Kesimpulan ini sejalan dengan Hadīth Nabi tentang pengertian seorang muslim "orang Islam adalah orang yang dapat menyelamatkan orang lain dari lisan dan tangannya". Jika Orang Islam bertemu dengan sesama muslim, menurut pengertian ini, dianjurkan mengucapkan salam "assalāmu'alaikum" demi perdamaian. Ucapan ini mempunyai arti berdo'a, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang dengan tujuan agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam. Karena itulah, surga pun disebut "dār al-salām", rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai dan memberikan kedamaian bagi orang lain.

Prinsip Islam sebagai ajaran kedamaian itu, meminjam konsepsi Imām Sḥatibī,[163] mengacu pada apa yang ia sebut dengan *uṣūl khamsah*. Ia meliputi, agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.[164] Lima konsep dasar kemanusiaan ini, tidak terpengaruh oleh identitas eksternal yang dimiliki seseorang, baik dari segi agama, etnis, gender maupun status sosial masyarakat yang lain. Lima konsep dasar ini, sejalan dengan konsep

[163] Imām al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Romadlon (Lebanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997).

[164] Imām al-Qarafī menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yūsuf al-Qarḍāwī, *Membumikan Sharī'at Islam*, terj. Muhammad Zaki dan Zakir Tajid (Bandung: Mizan, 1997).

kesatuan kemanusiaan yang ditawarkan al-Qur'ān, "*Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu sekalian adalah yang paling bertakwa*" (Al-Ḥujarāt: 13).

Dalam konsepsi Shāṭibī, lima unsur dasar kemanusian ini dipelihara dari tindakan semana-mena, melalui pemeliharaan dari segi positif dan dari segi negatif. Dari segi positif, disertai dengan aturan-aturan yang harus dilakukan demi tegaknya kemanusiaan manusia, seperti mengerjakan ṣalat, mengeluarkan zakat, membantu orang miskin, menegakkan keadilan dan sebagainya, sedang dari sisi negatif, adalah memberikan hukuman bagi para pelanggarnya, misalnya, pencuri dihukum potong tangan, pezina dihukum rajam dan begitu seterusnya. Dua langkah ini sebagai langkah konkrit dari tiga status hak asasi yang berkaitan dengan eksistensi kemanusiaan, *ḍarūrī*, *ḥājiy* dan *taḥsīnī*. Yang pertama menjadi pusat eksistensi, dimana jika unsur pertama ini rusak maka rusaklah semua status yang berada di bawahnya. Karena itu, yang *ḍarūrī*, sejatinya diutamakan dari pada yang lainnya. Unsur kedua dan ketiga berada dalam posisi sekunder, karena pada hakikatnya, dua yang tekahir ini, sebagai tekhnis oprasional dari unsur yang pertama. Seperti, demi terlaksananya pelaksanaan keadilan sosial ekonomi, sebagai unsur hak asasi yang *ḍarūrī* maka Muhmammad memberlakukan zakat bagi masyarakat Arab, sebagai unsur *ḥājiy*, dan agar pelaksanaan zakat itu mudah ditunaikan masyarakat maka zakat dikemas dengan bahasa halus yang dapat menyentuh rasa kalbu masyarakat yaitu dalam kemasan agama, bahwa salah satu unsur agama adalah membayar zakat, ini sebagai unsur *taḥsīnī*,

karena agama acapkali dapat mengubah hati nurani manusia, baik dalam mengerjakan maupun dalam meninggalkan sesuatu.

Sejalan dengan konsepsi Shāṭibī itu, Maḥmūd Muḥammad Ṭāha menawarkan konsep "Islam Paripurna". Menurutnya, al-Qur'ān memuat dua kategori pesan: pesan dalam tataran iman dan pesan dalam tataran Islam. Di antara kedua tataran pesan itu, ada lagi pesan yang senantiasa bergerak di antara keduanya, yakni *iḥsān*, *ilmu al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn*, *ḥaqq al-yaqīn*, dan yang terakhir Islam paripurna. Menurut Ṭāha, Islam begerak melingkar di antara ke tujuh tataran pesan itu. Dimulai dari tataran pertama, yakni tataran Islam, naik ke tataran iman sampai akhirnya ke tataran Islam paripurna.

Pesan Islam Paripurna itu terdapat pada ayat-ayat yang dikhithabkan kepada masyarakat kategori Makkiyah. Ayat-ayat makkiyah menurut Ṭāha memuat pesan "Islam Paripurna" dengan "metode persuasif". Selama menjalankan dakwahnya di Makkah, tidak ada anjuran peperangan. Bahkan al-Qur'ān mengajarkan agar dalam mengajarkan kebaikan umat Islam senantiasa menggunakan cara-cara yang bijaksana dan berdialog dengan baik,[165] agar supaya orang yang diajak mengikutinya tidak lari menjauh karena takut dengan hukum dan kekerasan yang ditunjukkanya.

---

[165] *"Ajak lah ke jalan Tuhan kalian dengan bijaksana, nasihat yang baik dan berdialog dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan kalian lebih mengetahui orang yang sesat dari jalan-Nya dan Ia lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk"*. (Al-Naḥl:125). Menurut al-Jābirī, perbedaan Makkiyah dan Madaniyah merupakan perbedaan fase dakwah nabi Muhammad, "dari fase pembentukan akidah ke fase pembentukan kedaulatan negara". Muhammad Abid al-Jābirī, *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muḥaddidātuhu wa Tajliyātuhu*, cet. ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991), hlm. 48.

Panggilan yang bertumpu pada kemanusiaan secara universal, seperti ungkapan "wahai manusia", menandakan komitmen sikap "kemanusiaan" al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam tanpa mengacu pada embel-embel apapun yang bernuansa SARA (suku, agama, ras maupun golongan). Humanisme yang diajarkan Muhammad bukan humanisme suku sebagaimana dianut masyarakat Makkah sebelumnya. Humanismenya adalah "humanisme manusia".[166] Nilai-nilai humanisme manusia yang bersifat universal ini tidak terlembagakan dalam sebuah aturan normatif dan legal. Ia berbentuk ajaran moral yang bersifat abstrak dan universal, seperti hak asasi manusia, keadilan, persamaan derajat, toleran, dan tolong-menolong. Ajaran-ajaran universal ini sejatinya dijalankan setiap individu tanpa ada tekanan dan paksaan, baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari luar dirinya.

Berdasarkan pemaknaan kembali konsep Islam itu, kini kita bisa melihat bagaimana esensi Islam yang sebenarnya. Islam adalah ajaran kedamaian, dan sama sekali melarang kekerasan. Tentu saja, ajaran kedamaian Islam itu tidak hanya dijadikan pajangan teoritis, melainkan diwujudkan ke dalam kehidupan praksis. Menarik dipegang perkataan Nabi, "*Barang siapa yang melihat kemungkaran maka ubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu ubahlah dengan lisannya dan jika tidak mampu ubahlah dengan hatinya, dan yang terakhir ini adalah selemah lemahnya iman*". Hadīth Nabi ini bisa dijadikan langkah praksis bagaimana merealisasikan Islam kedamaian ke dalam realitas kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

---

[166] Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muhaddadāṭuhu wa Tajliyātuhu*, cet. ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991), hlm. 60.

Minimal ada tiga langkah yang terdapat di dalam Hadīth tersebut. *Pertama,* melalui kekuasaan. Tugas ini khususnya dibebankan pada pemerintah melalui pemberian jaminan kekebabasan menjalankan agama dan keyakinannya sendiri-sendiri. Jaminan ini sebenarnya termaktub dalam UUD '45 pasal 29. *Kedua,* melalui lisan, misalnya dalam bentuk dialog dan pernyataan sikap. Langkah seperti ini sebenarnya juga telah mulai dirintis para tokoh-tokoh agama dan dalam beberapa segi telah membuahkan hasil meredam konflik bernuansa agama, kendati acapkali pasang surut perannya di Indonesia. *Ketiga,* melalui do'a, baik secara sendiri-sendiri di rumah masing-masing maupun bersama-sama, sebagaimana sering dilakukan para tokoh lintas agama.

D. Penutup

Sejalan dengan analisis di atas bahwa multikulturalisme yang lahir dari negara-negara liberal Barat tidak begitu saja cocok diterapkan dalam konteks Asia. Sejatinya kita mempertegas konsep kebangsaan Indonesia dan memaknai ulang ke-Islaman sebagai agama yang dianut mayoritas di Indonesia. Kebangsaan kita adalah kebangsaan etis-humanis, yang harus diperjuangkan demi memupuk kemanusiaan manusia Indonesia yang mulai tercabik-cabik oleh konflik berkepanjangan. Begitu juga sejatinya menawarkan konsep Islam antroposentrisme. Dari konsep kebangsaana dan Islam antroposentrisme itu akan ditemukan gagasan besar bahwa kemanusiaan dan ke-Indonesiaan harus menjadi acuan utama dalam berkomunikasi dalam masyarakat multikultural, dan juga dalam mengatasi kemungkinan terjadinya konflik.

MENELISIK PERAN PESANTREN "TANWIRUL HIJA" SUMENEP DALAM MENGHADAPI TANTANGAN GLOBAL

A. Pendahuluan

Pondok pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan tertua di Indonesia, yang tidak hanya bersifat tradisional, tetapi juga menjadi subkultur masyarakat. Dikatakan tradisional karena pada awalnya, pondok pesantren hanya sekadar digunakan sebagai sarana dakwah. Karena situasi berubah, pondok pesantren juga berubah fungsinya menjadi sarana pendidikan nonklasikal dengan model sorogan. Sang guru atau ulama duduk bersila di depan jama'ah dan biasanya di dalam masjid pondok pesantren. Baru belakangan, sistem klasikal diadopsi pondok pesantren. Bahkan, kini banyak pondok pesantren yang mulai mendirikan sekolah klasikal, baik agama maupun umum. Kondisi eksistensi dan esensi itu membuat pondok pesantren menjadi salah satu subkultur masyarakat Indonesia.

Di sisi lain, realitas kekinian berbeda dengan realitas dimana pondok pesantren lahir dan eksis, yakni pedesaan. Sebab, akibat dari globalisasi dalam segala bidang kehidupan, desa tidak lagi menjadi sesuatu yang bersifat tradisional. Desa mengalami proses menjadi kota, sehingga realitas pedesaan sama dengan realitas perkotaan. Tantangan yang dihadapi masyarakat desa tidak jauh berbeda dengan tantangan yang dihadapi masyarakat perkotaan. Jika sebelumnya masyarakat desa hanya berhadapan dengan pertanian yang tidak membutuhkan tantangan berarti dari petani sebagai penggarapnya, begitu desa berubah wujud menjadi kota, tantangan mulai menunggu mereka. Tantangan itu membutuhkan kreativitas berpikir dan kerja profesional.

Di sinilah tantangan baru muncul bagi pondok pesantren. Di satu sisi, pondok pesantren harus mempertahankan jati dirinya sebagai lembaga pendidikan tradisional yang mendidik moralitas masyarakat, di sisi lain, ia juga harus menemani masyarakat mengikuti arus globalisasi yang kian tak terbendung. Apakah akan tetap memertahankan jati dirinya sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam yang bertugas menjadi penegak moral masyarakat ataukah bermetamorfosis sebagai lembaga pendidikan modern yang menjadi penyedia tenaga kerja profesional yang menjadi kebutuhan masyarakat modern. Ini merupakan pilihan sulit. Memilih yang pertama berarti pula melupakan kehidupan praksis masyarakat modern yang kini mulai melanda masyarakat pedesaan yang menjadi wilayah garapan pesantren. Memilih yang kedua berarti pula melupakan peran asasi pesantren yang selama ini menjadi lembaga pendidikan islam dan penegak moral masyarakat. Atau bisakah pesantren tetap berdiri pada kakinya sendiri sebagai lembaga

pendidikan Islam tradisional, sembari mendidik santri dan mempersiapkan mereka menjadi tenaga kerja profesional yang bermoral, dan mampu bersaing dengan pekerja profesional lainnya, baik di lapangan kerja pendidikan ataupun lapangan kerja yang lebih luas?

Tulisan ini akan membahas peran pondok pesantren dalam mendidik santrinya agar mereka tidak hanya mampu menghadapi tantangan globalisasi, tetapi juga tidak kehilangan jati dirinya sebagai santri, dengan tiga sub bahasan. *Pertama*, bagaimana eksistensi, esensi, dan peran pondok pesantren dalam menghadapi arus perubahan zaman; *kedua*, bagaimana pondok pesantren menatap masa depan; *ketiga*, sebagai contoh kasus, bagaimana pondok pesantren Tanwirul Hija di Sumenep Madura bermetamorfosis menghadapi tantangan globalisasi.

B. Pesantren dalam Arus Perubahan

Untuk menjawab pertanyaan pertama ini, akan dibahas tiga hal: *pertama*, eksistensi dan peran pesantren; *kedua*, esensi pesantren, serta mengapa pesantren mampu bertahan dan memberikan sumbangan besar bagi perkembangan Islam di Indonesia; *ketiga*, apa yang dihadapi pesantren sekarang?

1. Eksistensi Pesantren dalam Tatapan Sejarah

Sejarah mencatat bahwa pesantren berperan besar bagi perkembangan Islam di Nusantara, begitu juga bagi kemerdekaan Indonesia. Sumbangan pesantren itu dimulai dari kota Barus pantai barat ujung utara pulau Sumatra. Kota Barus ini menjadi

metropolis karena kapur barus yang rasa wanginya menjadi kesukaan orang-orang Cina dan Arab ini menjadi pusat perhatian para pedagang mancanegara. Mereka berdatangan ke sana untuk mendapatkan kapur barus itu. Di kota inilah, ditemukan makam Sultan bin Sulaymān bin Abdullāh bin al-Bashīr yang wafat tahun 1211 M., yang juga menjadi petunjuk pertama keberadaan kerajaan Islam di Nusantara: Lamreh 1211 dan Pasai 1250-1526.[167]

Dari kota Barus, ujung pulau Sumatra utara ini pula, Islam mulai mengepakkan sayapnya ke perlbagai penjuru Nusantara. Pada 1400-1680 muncul para ulama besar yang menjadi pioner penyebaran Islam di Nusantara, seperti Ḥamzah Fanṣūrī, Shamsuddīn al-Sumatranī, Nūruddīn al-Rānirī dan Abdur Raūf al-Singkilī. Pada masa ini, proyek islamisasi berjalan kuat di Nusantara, dan tasawuf menjadi disiplin Islam paling penting pada masa itu, terlepas kala itu menyisakan problem relasi tasawuf falsafi dan tasawuf sunni.[168]

Namun pada periode selanjutnya, kolonialis asing seperti Portugis, VOC, Belanda dan Jepang mulai menapaki kakinya di Nusantara. Pada masa penjajahan asing, Islam menjadi kekuatan utama melawan mereka, terutama pondok pesantren yang dibangun di daerah pinggiran desa. Pesantren menjadi lembaga terakhir perlawanan umat Islam Nusantara melawan penjajah asing. Dan ternyata berhasil.

---

[167] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 40.

[168] Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara,* Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011).

Di Jawa, gelombang islamisasi dibawa oleh Walisongo sekitar abad ke 15-17 M. Para wali Jawa itu menyebarkan Islam dengan memberikan contoh langsung pada masyarakat, dan mendirikan pondok pesantren di pinggiran desa. Yang merintis pesantren pertama kali sebagai lembaga pendidikan dan dakwah, menurut Wahjoetoemo sebagaimana dikutip Halim Soebahar[169] adalah Syekh Maulana Mālik Ibrāhīm pada tahun 1399 M. Sedang yang berhasil mendirikan dan mengembangkan pondok pesantren adalah Raden Rahmat (Sunan Ampel), di Kembangkuning yang kala itu hanya mempunyai tiga santri, yakni Wiryo Suroyo, Abū Hurayrah dan Kiai Bangkuning. Setelah itu Raden Rahmat pindah ke Ampel Denta Surabaya. Di sana ia mendirikan pondok pesantren yang kemudian disebut Sunan Ampel. Setelah itu, muncul pula pondok pesantren yang didirikan para santri dan putranya, seperti Pesantren Giri yang didirikan oleh Sunan Giri, Pondok Pesantren Demak oleh Raden Fatah, dan Pondok Pesantren Tuban oleh Sunan Bonang.

Disusul para ulama Jawa penerus Walisongo yang menjadi "guru" para arsitek pesantren, seperti: Syekh Aḥmad Khatīb al-Sambasī (w. 1875); Imām Nawawī al-Bantanī (1815-1897); Syekh Abdul Karīm; Syekh Mahfūẓ al-Tarmasī (1919); dan Kiai Muhammad Khalil (1819-1925). Dari Kiai Muhammad Khalil Bangkalan Madura ini lahirlah ulama-ulama arsitek pesantren, seperti Kiai Hasyim Asy'ari (w. 1947) pendiri NU dan pengasuh Pesantren Tebu Ireng Jombang; Kiai Manaf Abdul Karim pendiri Pesantren Lirboyo Kediri; Kiai Muhammad Shiddiq pendiri

[169] Abdul Halim Soebahar, *Pondok Pesantren di Madura: Studi Tentang Proses Transformasi Kepemimpinan akhir Abad XX* (Disertasi, tidak diterbitkan), 2008), hlm. 47; sajian lebih lengkap dapat dilhat pada, Wahjoetoemo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 70.

pesantren al-Shiddiqiyah Jember; Kiai Munawwir (w. 1942) pendiri Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta; Kiai Ma'sum (1870-1972) pendiri Pesantren Lasem Rembang; Kiai Abdullah Mubarak, pendiri Pesantren Suralaya, Tasikmalaya, Jawa Barat; Kiai Wahab Hasbullah (1818-1971), penggagas berdirinya NU dan pendiri pesantren Tambak Beras Jombang; Kiai Bisri Syamsuri (1886-1980) pendiri NU dan pesantren Denanyar Jombang; dan Kiai Bisri Musthafa (1915-1977) pendiri Pesantren Rembang Jawa Tengah.[170]

2. Esensi Pesantren: Pesantren Sebagai Subkultur

Para peneliti berbeda pendapat mengenai asal usul pesantren. Ada yang berpendapat, pesantren berasal dari India yang ditradisikan dalam ajaran agama Hindu-Budha.[171] Ada pula yang berpendapat ia berasal dari Arab.[172] Terlepas dari perbedaan itu, kita mengakui pondok pesantren menjadi lembaga pendidikan tradisional Islam yang bersifat subkultur dan mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan dan transformasi Islam di Indonesia.

Dari segi kelembagaan, minimal harus mempunyai lima unsur untuk menyebut lembaga pendidikan tertentu sebagai pondok pesantren, yakni: adanya pondok, (muṣalla dan masjid), santri, kiai, pengajaran kitab-kitab klasik.[173] Dilihat dari sisi budaya, Gus Dur menyebut pesantren sebagai subkultur dengan

---

[170] Zamakhsari Dzafir, *Tradisi Pesantren*, hlm. 85-96.

[171] Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Sekolah, Madrasah*, (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. 20-21.

[172] *Ibid.*, hlm. 22-23.

[173] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm.44-60.

adanya tiga unsur asasi yang saling terkait:[174] pemimpin, sistem nilai, dan kurikulum pendidikan.

Pertama, Pemimpin. Di dalam pesantren, kiai menempati posisi sentral, terutama dalam relasinya dengan santri dan masyarakat. Para santri belajar di pondok pesantren bertujuan mencari "barakah" dari kiai dan ilmu-ilmu agama. Dalam keyakinan santri, barakah itu hanya ada pada kiai, lantaran beliau bukan hanya menjadi pemimpin, guru, dan panutan perilaku dalam segala kehidupan di pesantren, tetapi juga menjadi penerus para nabi yang penuh dengan tindakan yang ikhlas. Seorang kiai menyediakan waktunya hanya untuk memimpin para santri melakukan ibadah dan mendalami ilmu-ilmu agama.[175]

Kedua, sistem nilai. Di pesantren juga tertanam sistem nilai mandiri yang mengacu pada tiga unsur asasi. *Pertama*, menilai kehidupan secara keseluruhan sebagai ibadah. Dengan memusat pada ibadah, seluruh aktivitas kehidupan di pesantren bersifat sakral, dan mereka tidak merasa rugi berada di pesantren dalam waktu yang begitu lama. *Kedua, mencintai ilmu agama*. Dengan pandangan hidup yang dijelaskan tadi, pesantren mengajar para santrinya untuk mencintai ilmu-ilmu agama. Dalam tradisi pesantren, ilmu dan ibadah saling terkait. Ibadah seseorang tidak akan berarti apa-apa jika tidak disertai dengan ilmu yang benar. Karena itulah, kecintaan terhadap ilmu agama yang benar bisa membantu menyampaikan pada ibadah yang benar. *Ketiga*, ikhlas beramal. Nilai ini merupakan kelanjutan dari dua nilai sebelumnya. Pesantren mengajarkan keikhlasan dalam segala

---

[174] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, cet. ke-2, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 1.

[175] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, hlm. 235-237.

hal, sehingga kiai dan santri senior yang menjadi ustadh dibayar sekadarnya saja dari kerja mendidik yang mereka lakukan.[176]

Ketiga, kurikulum pendidikan. Sejalan dengan dua unsur di atas, tentu saja kurikulum pesantren mengajarkan ilmu-ilmu agama terutama yang berasal dari kitab kuning karya para ulama madhhab klasik, seperti fiqh, teologi, tasawuf, al-Qur'ān, tafsīr, fiqh, ilmu kalām, ulūm al-Qur'ān, uṣūl fiqh, balāghah, kaidah fiqhiyyah dan lain sebagainya.

Dengan tiga unsur asasi di atas, pesantren menjadi subkultur masyarakat, yang tentu saja mempunyai watak mandiri dan otonom. Inilah yang membuat pesantren tetap eksis dalam waktu yang begitu panjang dan mampu memberikan sumbangan besar bagi transformasi Islam di Indonesia.

3. Pergeseran Esensial Pesantren

Karena pesantren sebagai subkultur berada di tengah-tengah masyarakat, tentu saja pesantren melakukan pergumulan dengan pelbagai kultur lainnya yang ada di Indonesia. Di situlah muncul dua tantangan yang harus dihadapi pesantren: *pertama*, selain mempertahankan eksistensinya sebagai subkultur masyarakat, juga harus mempertahankan jati dirinya tanpa kehilangan momentum perubahan zaman; *kedua*, bagaimana mendidik santri yang mampu menghadapi tantangan subkultur lainnya, terutama yang datang dari luar.

Penting dicatat bahwa terdapat perbedaan tantangan yang dihadapi pesantren masa lalu dan pesantren sekarang, sehingga penyikapannya juga berbeda. Jika tantangan pesantren masa

[176] *Ibid.*, hlm. 130-135.

lalu berupa kolonialisasi fisik dimana penjajah secara langsung datang ke Indonesia, tantangan sekarang berupa globalisasi di mana penjajah tidak hadir secara fisik. Karena penjajah masa lalu datang secara fisik, dan masyarakat menyadari dan merasakan kekejaman penjajahan itu, mereka memutuskan untuk berjuang melawan penjajah asing tersebut. Sebaliknya tantangan globalisasi yang dihadapi masyarakat sekarang lebih abstrak, sehingga ia menyelinap melewati kesadaran kritis masyarakat. Bahkan, ia mampu mempengaruhi alam bawah sadar masyarakat, apalagi globalisasi memberikan janji-janji manis bagi masyarakat.

Tantangan nyata yang kini dihadapi pondok pesantren adalah janji-janji pemerintah untuk memprofesionalkan lembaga pendidikan dengan tujuan agar mampu bersaing dengan lembaga pendidikan modern dari negara-negara maju. Tujuan tersebut tentu saja menggiurkan dari sisi materi dan kelembagaan, seperti 20% (dua puluh persen) anggaran pendidikan, kesejahteraan guru, profesionalisme guru, dan pemerataan pendidikan. Masyarakat menyambut antusias janji-janji menggiurkan itu. Semua orang senang dengan terma-terma itu dan mereka berharap dapat menikmatinya.

Justru janji-janji muluk yang oleh sementara kalangan disebut sebagai kapitalisasi pendidikan itulah masalah sebenarnya yang dihadapi pesantren. Karena globalisasi teknologi dan budaya, serta kapitalisasi pendidikan ala pemerintah akan menggeser watak mandiri pesantren sebagai subkultur. Dikatakan tantangan yang sebenarnya, karena pondok pesantren belum tentu mampu menghadapi tantangan itu. Jika awal berdirinya pondok pesantren mampu menghadapi tantangan dari

penjajahan Belanda, belum tentu tantangan dari dalam sendiri. Kendati Belanda sebagai penjajah mulai menerapkan sistem pendidikan modern berupa sekolah, eksistensi dan esensi pendidikan tradisional pesantren masih tak tergoyahkan. Sebab, sekolah modern Belanda hanya diperuntukkan dan memang hanya diminati anak-anak kalangan elit, kendati belakangan sekolah juga menampung anak-anak pribumi yang berasal dari ekonomi menengah ke bawah.[177] Dalam situasi seperti itu, pesantren tetap eksis dan menjadi pilihan utama masyarakat Islam khususnya. Begitu juga, kekuatan pondok pesantren itu terletak pada posisi pesantren sebagai benteng perlawanan untuk mengusir Belanda sebagai penjajah.

Sebaliknya posisi pesantren saat ini. Justru ketika pemerintah Indonesia pasca kemerdekaan mulai menerapkan sistem pendidikan modern ala Belanda yang disebut sekolah, eksistensi, dan esensi pesantren mulai termarginalkan.[178] Sebab, dari segi kelembagaan, pemerintah mendirikan sekolah modern dengan gedung-gedung mewah untuk menarik minat siswa. Semua peralatan sekolah disediakan. Ketika keluar dari sekolahpun, pemerintah menyediakan lapangan pekerjaan dengan gaji yang menggiurkan. Sengaja atau tidak, kebijakan itu mengindikasikan pemerintah mulai memarginalisasi eksistensi pesantren, dan mulai mengangkat eksistensi sekolah.

Sistem pendidikan modern sekolah ini bukan hanya menggeser pesantren secara eksistensial, tetapi juga menggoda dan menggeser esensi pondok pesantren sebagai subkultur. Misalnya, posisi dan peran kiai yang ikhlas beramal, yang menjadi

---

[177] Karel A. Steenbrink, *Pesantren Sekolah, Madrasah*, (Jakarta: LP3ES, 1986)

[178] Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*, hlm. 41.

broker budaya atau agen perubahan, mulai digeser dengan guru yang berijazah formal dan bersertifikat; kurikulum pendidikan keagamaan Islam klasik yang diperuntukkan untuk mendidik anak berakhlakul karimah digeser dengan Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK), disusul KTSP, K-13, dan pendidikana berbasis karakter; dan keberhasilan keilmuan santri yang awalnya dipersiapkan menjadi ustadh dan ulama digeser oleh *skill* yang lulusannya siap kerja di lapangan industri modern yang menawarkan gaji menarik.

Selain tantangan dari janji-janji pemerintah untuk memprofesionalkan lembaga pendidikan, tantangan yang dihadapi pondok pesantren juga datang dari globalisasi yang kini menjadi kebutuhan nyata masyarakat. Mampukah pesantren menghadapinya tanpa kehilangan jati dirinya?

Kemampuan itu ditentukan oleh sejauhmana tantangan yang dihadapinya, dan sejauhaman kekuatan pesantren itu sendiri. Dua kemungkinan bisa terjadi. Melihat posisi subkultur pesantren di atas, dan posisi kiai, yang tidak hanya menjadi "broker budaya" menurut Clifford Geertz, tetapi juga menjadi "agen perubahan", menurut Hiroko Horikoshi,[179] pesantren dinilai tidak hanya tahan menghadapi pengaruh dari luar, tetapi juga mampu mempengaruhinya. Tetapi, melihat kondisi pesantren saata ini, serta tantangan global yang ada, bisa juga pesantren itu sendiri ikut arus perubahan di lingkungan sekitarnya.[180] Kalau demikian, bagaimana pondok pesantren menatap masa depan?

[179] Abdurrahmaan Wahid, (pengantar) dalam Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), hlm. Xvii.
[180] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi,* hlm. 136.

C. Pondok Pesantren: Menatap Masa Depan

Dalam situasi sekarang ini, pondok pesantren menghadapi dua tantangan sekaligus: yang bersifat eksistensial dan yang bersifat esensial. Yang pertama berkaitan dengan bagaimana pesantren tetap eksis di dunia globalisasi, yang kedua bagaimana eksistensi pesantren tetap berpijak pada esensi atau jati dirinya.[181] Di situlah perlunya pesantren mengakomodir perkembangan modernitas, baik pola pengembangannya maupun sistem pendidikannya.

1. Pola Pengembangan Pesantren

Gus Dur[182] mencatat adanya tiga pola pengembangan pesantren untuk mengakomodir perkembangan modernitas agar ia tetap eksis sebagai lembaga pendidikan Islam yang konon khas Indonesia:

Pertama, memasukkan kegiatan keterampilan bagi santri, dengan alasan bahwa tidak semua santri bakal menjadi kiai. Sebagai orang biasa, mereka harus memiliki keterampilan untuk hidup di tengah-tengah masyarakat, seperti merangkai janur, pertukangan, pertanian, peternakan, penghijauan, kependudukan, kesehatan, PKK, dll.[183] Jadi, kurikulum pondok pesantren berorientasi pada kebutuhan masyarakat.[184] Program

---

[181] Ada tiga model dalam menghadapi globalisasi: tradisionalis, modernis, fundamentalis. Babun Suharto, *Dari Pesantren untuk Umat: Reinventing Eksistensi Pesantren di Era Globalisasi*, (Surabaya: Imtiyas, 2011), hlm. 46-51.

[182] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, hlm. 169-177.

[183] Nasihin Hasan, *Direktori*, hlm. 236.

[184] Mukti Ali, *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan*, (Jakarta: PT. Bayu Barkah, 1974), hlm. 7.

ini akan meningkatkan peranan pondok pesantren dalam menunjang pembangunan, khususnya pembangunan di daerah pedesaan.

Kedua, membangun kerjasama dengan LSM, baik swasta maupun negeri, dalam maupun luar negeri seperti yang dilakukan LP3ES. Berbeda dengan yang pertama, program yang ditawarkan LP3ES lebih bermuatan wawasan, seperti pelatihan dan workhshop program pengembangan wawasan keulamaan, *fiqh al-nisā'*, *fiqh al-siyāsah*, dan demokrasi.

Ketiga, ada pula yang dilakukan secara sporadis. Dalam arti, program yang ada dilakukan sendiri-sendiri oleh masing-masing pondok pesantren, sesuai keinginan dan pandangan kiai yang mempunyai otoritas atas pondok asuhannya, misalnya: melakukan integrasi kurikulum antara umum dan agama, misalnya mendirikan sekolah umum di pesantren, seperti yang dilakukan Tebu Ireng Jombang, Annuqayah Sumenep; dan mendirikan PKP (Pesantren Kader Pembangunan).

2. Antara Yang Tetap dan Yang Berubah: Sistem Pendidikan Inklusif-Gender di Pesantren

Pesantren juga harus mempertimbangkan kembali tiga unsur asasi yang menjadi ciri subkultur pesantren, unsur mana yang harus dipertahankan dan unsur mana yang harus diubah, yakni: pemimpin, sistem nilai, dan kurikulum pendidikan. Seorang pemimpin pondok yang biasanya disebut kiai harus berkharismatik, ikhlas sembari berpikir modern; sistem nilai yang berlaku di pesantren harus tetap dipertahankan, yakni menilai kehidupan secara keseluruhan sebagai ibadah, ikhlas beramal,

dan mencintai ilmu agama; sedang kurikulum pendidikan bisa mengikuti pola sporadis, baik melakukan integrasi kurikulum, memberikan kurikulum ketrampilan, maupun maupun mendirikan sekolah umum.

Di antara pola sporadis itu adalah pesantren disarankan mengakomodir sistem pendidikan modern yang inklusif berperspektif gender. Karena, pendidikan pada dasarnya adalah suatu rangkaian proses kegiatan yang dilakukan secara sadar, terencana, sistimatis, berkesinambungan, terpola, dan terstruktur terhadap anak-anak didik dalam rangka untuk membentuk para peserta didik tadi menjadi sosok manusia yang berkualitas secara nalar-intelektual dan berkualitas secara moral-spiritual,[185] sehingga mereka nantinya bisa menjadi manusia yang cakap, pandai, trampil, dan mampu hidup secara mandiri dan hidup secara layak dalam memenuhi segala kebutuhan hidup mereka.[186] Secara praktis yang bersifat formal-akademis kelembagaan, kegiatan pendidikan merupakan suatu sistem yang terpadu. Sebagai suatu sistem, pendidikan mensyaratkan adanya berbagai perangkat yang saling terkait, seperti para pendidik, anak didik, sarana dan prasarana, kurikulum dan materi pendidikan, metode pendidikan dan tujuan pendidikan.[187]

Yang perlu digaris-bawahi dari pengertian di atas adalah tujuan pendidikan "menjadi sosok manusia yang berkualitas secara nalar-intelektual dan berkualitas secara moral-spiritual". Dengan kata lain, pendidikan adalah sebuah proses, dengan harapan menciptakan manusia yang berpikir dan bertindak

---

[185] Faisal Ismail, *Masa depan Pendidikan Islam: di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*, (Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003), hlm. 1.

[186] *Ibid.*, hlm. 2.

[187] *Ibid.*, hlm. 2.

secara rasional dan spiritual. Ini berbeda dengan kondisi pendidikan sekarang yang lebih berorientasi pasar,[188] yang selama ini diwakili dengan KBK. Tujuannya adalah menciptakan alumni yang siap kerja di lapangan industri modern. Padahal, tantangan terbesar sekarang adalah globalisasi teknologi, multikulturalisasi,[189] dan hak asasi manusia, termasuk persoalan gender. Di sinilah diperlukan pendidikan inklusif dan berperspektif gender.

Yang dimaksud pendidikan inklusif adalah pendidikan yang mengakui dan mempertimbangkan keragaman dan perbedaan kebutuhan peserta didik, minat, pengalaman, dan cara belajar, baik yang disebabkan oleh kontruksi sosial atau yang bersifat kodrat. Sebab, pada dasarnya manusia dicipta dalam keadaan "beragam" namun dalam posisi "setara". Dan pendidikan inklusif dikatakan berperspektif gender jika sistem pendidikan itu menempatkan, menyikapi, dan memperlakukan semua peserta didik secara setara tanpa membedakan jenis kelamin.

Pendidikan inklusif dan berperspektif gender bertujuan menciptakan manusia atau anak didik yang menghargai keragaman, perbedaan dan kesetaraan dalam keragaman, baik dalam berpikir maupun bersikap. Tidak hanya sebatas itu, mereka juga akan berpikir dan bersikap toleran terhadap anak didik yang berkebutuhan khusus, baik yang bersifat kodrati, seperti anak-anak cacat, maupun yang bersifat konstruksi, seperti anak-anak korban narkoba dan HIV/AIDS.

---

[188] Darmaningtiyas, *Pendidikan Rusak-Rusakan*, cet. ke-2, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 247-262.

[189] M. Ainul Yakin, *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi Dan Keadilan*, cet. ke-2, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007)

Untuk membangun pendidikan inklusif dan bersensitif gender, diperlukan "ruang yang kondusif" bagi tercapainya kedua tujuan itu. Ruang dimaksud adalah sekolah dan undang-undangnya. Sekolah diharapkan mempunyai undang-undang yang inklusif dan berperspektif gender, dan tentu saja menerapkan undang-undang sekolah tersebut. Seluruh penghuni sekolah, baik pemimpin, guru, tenaga adminitrasi dan anak didik harus mentaati undang-undang itu. Agar tujuan itu terlaksana maka sekolah harus berperan aktif memberikan pelatihan, seminar, advokasi, dan atau workshop mengenai pendidikan inklusif dan wawasan tentang gender terhadap seluruh penghuni sekolah.[190] Dalam arti, unsur-unsur utama pendidikan, seperti pendidik, anak didik, sarana dan prasarana, dan metode pendidikan, harus mencerminkan inklusifitas dan berwawasan gender.

Bahwa para guru atau pendidik sebagai transformator ilmu harus berpikir inklusif dan berwawasan gender, karena mereka adalah figur utama bagi anak didik, khususnya dalam lingkungan sekolah. Guru yang berpikir inklusif dan berwawasan gender akan berpikir dan bersikap toleran terhadap keragaman dan perbedaan, anti diskriminasi gender, dan tentu saja sensitif terhadap permasalahan gender, terutama terhadap anak-anak didiknya yang berbeda jenis kelamin.

Agar wawasan guru yang inklusif dan sadar gender dapat ditransformasikan kepada anak didik maka diperlukan pula "materi pelajaran" atau kurikulum yang inklusif dan berwawasan gender. Beberapa kurikulum yang bernada "diskriminasi gender" yang selama ini diajarkan di sekolah-sekolah harus diganti

---

[190] *Ibid.*, hlm. 133-134.

dengan kurikulum yang berbasis "kesetaraan gender". Misalnya pelajaran Bahasa Indonesia yang selalu mengisahkan pekerjaan bapak dan ibu. Buku pelajaran Bahasa Indonesia mengisahkan, "bapak bekerja di kantor, ibu bekerja di rumah". Kisah seperti ini mendiskreditkan kaum perempuan yang hanya disimbolkan berada di rumah.

Sarana dan prasarananya harus pula mencerminkan penghargaan terhadap keragaman dan perbedaan gender. Misalnya, pelbagai alat peraga, seperti gambar, permainan, dan sebagainya harus memenuhi seluruh kebutuhan anak didik tanpa melihat perbedaan yang berkebutuhan khusus, baik yang bersifat kodrati maupun konstruksi, seperti anak cacat dan jenis kelamin. Begitu juga metode pengajarannya.

D. Metamorfosis Pesantren Tanwirul Hija: Sejarah dan Tantangan ke Depan

Gambaran tentang eksistensi dan esensi pondok pesantren, serta strateginya dalam menghadapi tantangan profesionalisme lembaga pendidikan non pesantren, dan tantangan globalisasi dalam segala bidang, kini secara lebih spesifik akan dibahas, bagaimana pondok pesantren Tanwirul Hija bermetamorfosis dalam menghadapi tantangan globalisasi ke depan. Namun sebelumnya, akan dibahas kondisi Islam di Madura yang menjadi medan sosial kehadiran pondok pesantren Tanwirul Hija.

1. Proses Islamisasi di Madura

Tidak ada kesepakatan mengenai asal usul nama Madura. Ada yang berpendapat, nama Madura berasal dari legenda yang berkembang di Masyarakat. Alkisah, pada tahun 929 M., ada sebuah negara bernama Mendangkamula (ada yang menyebutnya negara Medang), yang di dalamnya ada sebuh Keraton bernama Keraton Giling Wessi. Rajanya bernama Sanghyangtunggal. Raja itu mempunyai seorang anak perempuan. Suatu ketika, anak itu bermimpi kemasukan rembulan dari mulutnya, masuk ke dalam perutnya dan tidak keluar lagi. Beberapa bulan kemudian, anak perempuan raja itu hamil. Mendengar berita itu, sang raja marah dan meminta patihnya untuk membunuh anaknya. Jika patih tadi belum memperlihatkan kepala anak perempuan itu kepada raja maka sebaiknya sang patih tidak kembali ke Keraton. Anehnya, setiap kali patih menghunuskan pedang ke leher anak perempuan itu, pedangnya jatuh ke tanah. Peristiwa itu terulang sebanyak tiga kali. Melihat kejadian aneh itu, patih itu meyakini kehamilan perempuan itu bukan kehamilan yang biasa. Ia pun akhirnya memutuskan untuk tidak kembali ke Keraton, dan memilih menyelamatkan anak itu. Sejak itu, ia mengubah namanya menjadi Kiai Poleng.[191]

Oleh Kiai Poleng, putri raja tadi didudukkan di atas "ghitek" dan ditendang menunju "Madu Oro". Oleh karena itu, pulau ini disebut pulau Madura. Ghitek tadi terdampar di gunung Geger. Dengan bantuan kiai Poleng, anak perempuan itu akhirnya melahirkan anak laki-laki dengan wajah yang tampan. Anak itu diberi nama Raden Segoro. Konon, inilah yang menjadi

[191] Zainal Fatah, *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan di Daerah-daerah Kepulauan Madura dengan Hubungannya*, (Sumenep, Tp. Dan tt), hlm. 8.

penduduk Madura pertama, dan tempat itu diberi nama Madura. Dulu, jika disebut Madura, ia meliputi Bangkalan dan Sampang saja, sedang Pamekasan dan Sumenep disebut sendiri-sendiri.[192]

Ada juga yang berpendapat, nama Madura konon diberikan oleh kaum Brahman India yang datang ke pulau itu. Nama Madura berasal dari bahasa Sansekarta yang bermakna: permai, indah, molek, cantik, jelita, manis, ramah, lemah lembut.[193] Pendapat kedua bisa dimaklumi mengingat ada banyak nama-nama daerah di Indonesia yang sama dengan nama-nama daerah yang ada di India seperti Malabar, Narmada, Serayu, Sunda dan Taruna. Penamaan seperti ini biasa terjadi, terutama oleh para migrasi yang membabat daerah tertentu, sebagaiamana di Kalimantan juga terdapat nama-nama yang khas Madura. Nama Madura sama dengan nama daerah di India Selatan yang juga beriklim kering. [194]

Sebagaimana masuknya Islam ke Nusantara,[195] para peneliti juga berbeda pendapat tentang masuknya Islam ke Madura. *Pertama* dikemukakan oleh sejarawan Belanda H.J. De Graaf dan T.H. Pigeaud. Keduanya berpendapat bahwa Islam masuk ke Madura melalui dua jalur: Madura Barat yang meliputi Bangkalan dan Sampang, dan Madura Timur meliputi Sumenep dan Pamekasan.

---

[192] *Ibid.*, hlm. 7-9.

[193] Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura, Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti dicitrakan Pribahasanya*, (Yogyakarta: Pilar Media,2007), hlm. 29.

[194] *Ibid.*, hlm. 30.

[195] Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011)

Menurut sejarawan Belanda tersebut,[196] Islam masuk ke Madura Barat bermula dari seorang raja di Gili Mandingin (Sampang) yang bernama Lembu Peteng, putra raja Brawijaya dari Majapahit dengan istri yang beragama Islam dari Cempa. Putri Lembu Peteng itu diperistri putra Maulana Ishaq, ayah Sunan Giri, salah seorang walisongo yang sangat berpengaruh dalam penyebaran Islam di Jawa. Ini menunjukkan bahwa, selain pada paruh kedua abad 15 M., para penguasa Jawa golongan aristokrat telah melakukan hubungan dengan orang Islam, juga menjadi indikasi awal dan proses masuknya Islam ke Madura. Sebab, putra mahkota Madura Barat, pada tahun 1528 M sudah masuk Islam

Sedang untuk Madura Timur, Islam dibawa oleh Adipati Kanduruhan, seorang tokoh yang memiliki peranan besar di kota itu pada abad XVI. Kesimpulan itu diambil dari cerita tutur tentang adanya makam tua bertarikh 1504 (1582 M) di kampung pasar Pajhingghaan. Kanduruhan merupakan salah seorang dari keluarga saudara seibu dengan sultan Trenggana dari Demak (paman sultan Jipang).[197]

Pandangan *kedua* dikemukakan sejarawan Indonesia yang banyak menulis tentang sejarah Madura, Abdurrahman. Menurutnya, proses islamisasi di Madura melalui Sunan Giri dari Gresik, salah satu dari sembilan wali (walisongo) yang berpengaruh di Jawa, terutama di Jawa Timur.

---

[196] Abdul Halim Soebahar, *Pondok Pesantren di Madura: Studi Tentang Proses Transformasi Kepemimpinan akhir Abad XX* (Disertasi, tidak diterbitkan, 2008). hlm. 37; pembahasan detailnya dapat dilihat pada, De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*, (Jakarta: Grafiti, 2001), hlm. 190-191.

[197] Abdul Halim Soebahar, *Pondok Pesantren di Madura,* hlm. 38.

Ada pula yang berpendapat bahwa Islam bermula dari pedagang Islam dari Gujarat yang pernah singgah di pelabuhan Madura, Kalianget, yang kelak dikenal dengan Sunan Padusan. Sunan Padusan itu berasal dari Arab, yang sudah menggunakan nama Jawa yakni Raden Bandara Diwirjopodho. Ayahnya bernama Usman Hadji, anak dari raja Pandita atau Sunan Lambujang Fadal, anak dari Makdum Ibrahim Hasmoro. Orang Madura menyebutnya Maulana Djamadul Akbar. Ia beristri putri raja Cina dan mempunyai anak laki-laki bernama Radja Pandita dan Rahmatullah, yakni Raden Rahmat (Sunan Ampel), yang juga beristri seorang putri Cina, saudara putri Campa, permaisuri raja Majapahit terakhir. Sunan Ampel mempunyai beberapa anak, diantaranya adalah Nyai Maloko, yang diperistri oleh Usman Hadji (ayah Sunan Padusan). Oleh karena Islam diminati orang Sumenep maka Kudho Panule alias Pengeran Satjadiningrat III yang menjadi raja Sumenep memeluk agama Islam, dan Sunan Padusan diambil sebagai anak mantunya. [198]

Tempat Sunan Padusan itu awalnya di desa Padusan. Alkisah, ketika seorang santri sudah dianggap melakukan rukun Islam, ia dimandikan dengan air yang dicampur dengan bunga-bunga yang harum. Cara memandikan itu disebut *edudus*. Karena itu, desa yang ditempati pemandian itu disebut desa *padusan* (kini termasuk Pamolokan, Sumenep). Sedang guru yang memberikan pelajaran disebut *Sunan Padusan*. Setelah itu, Sunan Padusan pindah ke keraton Batuputih. Sekarang menjadi

[198] Zainal Fatah, *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan* hlm. 31. Abdul Halim Soebahar, *Pondok Pesantren di Madura,* hlm. 40; Raden Werdisastra, *Babad Sumenep,* hlm. 123-124.

Batuputih Kidul (selatan), Batu putih daya, dan Batuputih kene', Kecamatan Batuputih, kawedanan Batang-Batang.[199]

Menurut cerita turun temurun, anak laki-laki dari saudara Ampel menetap di desa Pasudan dekat Sumenep.[200] Islamisasi di Madura meluas ketika raja-raja Madura memeluk Islam sekitar pertengahan abad 16, terutama Sumenep yang kala itu menjadi kawasan perdagangan yang paling ramai.[201] Perkembangan Islam di Madura berjalan cepat setelah banyak orang-orang keturunan Arab Hadramaut menetap di Sumenep, banyak pesantren didirikan, dan banyak orang Madura yang melaksanakan ibadah haji, sambil mencari ilmu di Makkah dan Madinah, seperti Gemma dan Kiai Syarqawi, dua figur ulama kharismatik yang membuat perkembangan Islam di Madura semakin cepat melalui pondok pesantren, seperti pondok pesantren Annuqayah di Guluk-guluk Sumenep.[202]

2. Pesantren Tanwirul Hija: Menggandeng Masa lalu, Mencandra Masa Depan

Madura mendapat tantangan serius akhir-akhir ini terutama sejak dibangunnya jembatan suramadu (Surabaya-Madura). Dengan jembatan ini, transformasi yang menghubungkan pulau Madura dengan Jawa semakin mudah. Kondisi ini menyebabkan tantangan globalisasi yang sudah lama melanda Jawa otomatis

[199] Zainal Fatah, *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan,* hlm. 31; Abdurrachman, *Sedjarah Madura: Selayang Pandang: Sumenep, Pamekasan, Sampang, Bangkalan,* (1971), hlm. 16-17.

[200] Abdurrachman, *Sedjarah Madura,* hlm. 16-17.

[201] Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dam Islam: Suatu Studi Antropologi,* (Tp. dan tt.p.), hlm. 241.

[202] *Ibid.*, hlm. 242-245.

juga merembet ke Madura. Andaikata Madura yang selama ini dikenal sebagai "serambi Madinah" atau "pulau seribu pondok" tidak mempersiapkan diri secara matang, bukan tidak mungkin, dua sebutan tadi akan hilang dari Madura. Di sinilah lembaga pendidikan memainkan peran signifikan.

Selama ini, perkembangan pendidikan formal di Madura terkenal lambat. Di Madura, orang lebih mengenal nama pondok pesantren daripada sekolah umum. Data *Educational Manajemen Information system* (EMIS) sekitar tahun 2000-an yang terdapat pada kepala Seksi Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren di setiap kantor Departemen Agama Kabupaten, menurut Halim Soebahar, menunjukkan data: jumlah pondok pesantren di Kabupaten Bangkalan: 258; di Kabupaten Sampang: 181; di Kabupaten Pamekasan: 462; dan di Kabupaten Sumenep: 224.[203] Ada lebih seribu pondok pesantren di Madura, sehingga ada yang menyebut Madura sebagai "pulau seribu pondok pesantren". Sedang jumlah madrasah diniyah di Bangkalan: 806; Sampang: 408; Pamekasan: 314; dan Sumenep: 404.

Belakangan, data Jawa timur dalam angka 2000 menurut penelusuran Abdul Halim Soebahar, memberi gambaran menarik bahwa ada perkembangan positif tentang lembaga pendidikan formal di Madura (Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan terutama Sumenep) mulai dari TK/RA, SD/MI, SMP/MTs, SMA/MA, PTU, dan PTAI, baik yang terdapat di luar pondok pesantaren dan terutama yang terdapat di lingkungan pondok pesantren,[204] khususnya di Kabupaten Sumenep. Sumenep

[203] Info terakhir pondok pesantren yang berizin oprasional di Sumenep berjumlah sekitar 311) (imforman: Muhammad Saleh).

[204] Abdul Halim Soebahar, *Pondok Pesantren di Madura*, hlm. 42-45.

memiliki sekitar 311 pesantren dengan skala yang bervariasi, baik yang salaf maupun khalaf. Pondok Annuqayah yang berada di Guluk-Guluk, bagian barat Kabupaten Sumenep merupakan pesantren terbesar di Kabupaten Sumenep.

Pondok pesantren Annuqayah didirikan oleh KH. Moh. Syarqawi pada tahun 1887. Syarqawi adalah keturunan keluarga kiai terkenal di Kudus. Ia anak dari kiai Siddiq Ramadan cucu dari Kiai Kanjeng Sinuwun. Suatu ketika, sekitar tahun 1865(1307H), Syarqawi pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji dan di kapal bertemu dengan tokoh kharismatik asal Madura bernama Gemma. Ketika Gemma sakit keras selama berada di Hijaz, ia meminta Syarqawi yang sudah menjadi kawan karibnya itu untuk mengawini salah satu istrinya yang muda bernama Khatijah yang tinggal di Prenduan. Dalam waktu singkat, Syarqawi menjadi terkenal. Kemudian, ia pindah ke Guluk-Guluk dan di sanalah ia mendirikan pondok pesantren, yang kelak bernama Annuqayah.[205] Dari pondok pesantren Annuqayah inilah, pesantren-pesantren kecil di pelbagai daerah di Sumenap khususnya lahir, termasuk pesantren Tanwirul Hija di desa Cangkreng, kecamatan Lenteng.

Pondok Pesantren Tanwirul Hija[206] termasuk dalam catatan pesantren tertua di Kabupaten Sumenep. Pesantren ini berada di Desa Cangkreng, Kecamatan Lenteng, berjarak sekitar 15 km dari ibu kota Kabupaten Sumenep. Desa Cangkreng terletak di sebelah timur Kecamatan Lenteng, diapit beberapa desa: sebelah

[205] Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman*, hlm. 242-245

[206] Diskripsi historis pesantren *Tanwirul Hija* ini berasal dari Syamsul Supid. Sumber Informasi: K. Ahmad Dumairi As'ari, S.Ag, K.H. Abd. Syakur, K. Drs. Moh. Muhdar Imam. Penelusuran informasi dan penulisan ini dimulai tahun 2010 –2012.

barat ada Desa Poreh, sebelah utara ada Desa Medelan, sebelah timur ada Desa Sendir, dan sebelah selatan Desa Muangan.

Pondok pesantren Tanwirul Hija didirikan pada tahun 1950 M, oleh KH. Mohammad Khotib Bin Abdurrahiem bersama istrinya Nyi Hj. Raudlah Binti H. Ishak. Walaupun tidak memiliki santri yang banyak sebagaimana pondok pesantren pada umumnya, pesantren Tanwirul Hija berhasil melahirkan ulama berpengaruh di sekitarnya. Di antara santrinya adalah KH. Moh. Ikhsan dari Lembung, KH. Abdurrahman dari Poreh, KH. Suwaid dari Pinggir Papas, KH. Abdul Gani dari Poreh dan K. Abdul Bari dari Poreh. Mereka merupakan santri-santri pertama yang menjadi cikal bakal keberadaan pondok pesantren Tanwirul Hija.

KH. Mohammad Khotib Bin Abdurrahiem yang dikenal dengan panggilan "Kiai Anom" di masyarakat sekitar, lahir di Desa Poreh pada tahun 1914 M, dari seorang ibu yang belum diketahui namanya, sedang bapaknya bernama Abdurrahiem.

Riwayat pendidikannya tidak begitu banyak diketahui. Konon, di usia kurang lebih 15 tahun, beliau mulai menimba ilmu di pondok pesantren Asta Tinggi Kebunagung Sumenep yang dipimpin KH. Abd. Sujak. Kemudian pindah ke pondok pesantren Annuqayah tepatnya di daerah Latee di Guluk-Guluk, Madura. Pada tahun 1944 M, beliau menikah dengan Nyai. Hj. Raudlah Binti H. Ishak. Beberapa tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1950 M., beliau mendirikan pondok pesantren, Tanwirul Hija.

Beliau sendiri yang memberi nama Tanwirul Hija. Nama ini diambil dari Bahasa Arab yang mempunyai arti " Pencerahan Akal ". Pengambilan nama ini tentu saja tidak sembarangan. Ia mempunyai konteks historis tersendiri, sesuai dengan situasi

dan kondisi masyarakat Cangkreng pada waktu itu yang masih kental dengan tradisi agama Hindu, dan rasa trauma akibat kejamnya penjajahan. Untuk itu, beliau berinisiatif untuk melakukan pencerahan akal, baik dalam bentuk memahami agama Islam secara benar dan meninggalkan tradisi agama Hindu yang sangat bertentangan dengan hukum Islam, serta menyadarkan masyarakat akan pentingnya pendidikan dalam kehidupan.

Pada tahun 1955 M., jumlah santri di pondok pesantren ini bertambah hingga mencapai 30 orang. Sebagian besar berasal dari pulau Madura sendiri, sebagian kecil dari pulau Jawa. Sebagaimana sistem pesantren pada umumnya, sistem pendidikan Pondok pesantren Tanwirul Hija mulai menerapkan sistem klasikal yang ditangani sendiri oleh beliau. Pesatnya kemajuan yang dicapai oleh pondok pesantren Tanwirul Hija pada waktu itu membuat pengelola mulai melakukan pembenahan. Maka pada tahun 1962 M, didirikanlah pendidikan formal pertama di pondok pesantren Tanwirul Hija, yaitu Madrasah Ibtidaiyah (MI). Kepala sekolah pertama adalah KH. Zaidi Hasan yang berasal dari desa Poreh, salah satu santri pada pondok pesantren Tanwirul Hija. Keberadaan Madrasah Ibtidaiyah itu masih eksis sampai sekarang.

Pada hari Jum'at, tepatnya tanggal 24 Oktober 1977 M, KH. Mohammad Khotib bin Abdurrahiem wafat. Beberapa waktu sebelum wafat, beliau masih sempat mengumpulkan dewan guru dan tokoh masyarakat sekitar untuk memilih dan menunjuk pengganti beliau. Dalam musyawarah tersebut beliau menunjuk menantu keponakan dari istri, suami dari Nyai, Hj. Rumanah binti Ishak, yaitu KH. Asy'ari bin Mustafa dengan wakilnya KH. Imam Mawardi bin H. Muhtar yang juga suami dari

keponakan dari istrinya, Nyai Hj. Rahmah binti Ishak. Keduanya ditunjuk sebagai penerus untuk memimpin lembaga pendidikan di pondok pesanten Tanwirul Hija.

Keduanya berjuang untuk terus mengembangkan pondok pesantren Tanwirul Hija, apalagi keberadaan Madrasah Ibtidaiyah (MI) waktu itu sangat maju pesat dengan jumlah santri/siswa yang menimba pendidikan lumayan banyak, meski tidak bermukim seperti sebelumnya. Pada tahun 1980 M, didirikanlah lembaga Raudlatul Athfal (RA) untuk pendidikan formal anak-anak dibawah umur.

Dengan tujuan untuk mengukuhkan keberadaan pondok pesantren Tanwirul Hija maka pada tahun 1989 dibentuklah yayasan Tanwirul Hija. Pada tahun 1990, atas usulan masyarakat sekitar, didirikanlah jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Apalagi, jenjang pendidikan lanjutan hanya berada di Kecamatan, yang jarak tempuhnya sangat jauh dari desa Cangkreng, sekitar 4 km. Sehingga banyak anak-anak dari keluarga tidak mampu enggan melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi, mengingat biaya transportasi dan SPP yang mahal. Alasan jauhnya jarak, dan keterbatasan ekonomi nasyarakat pada waktu itu yang mayoritas berada di bawah garis kemiskinan menggugah rasa keperihatinan para pengelola pendidikan pondok pesantren Tanwirul Hija untuk mendirikan Madrasah Tsanawiyah (MTs) Tanwirul Hija dengan kepala sekolah pertama kali K. Moh. Muhdar putra KH. Imam Mawardi. Jumlah santri/siswa kala itu hanya 20 orang.

Perkembangan demi perkembangan terus dicapai oleh pesantren Tanwirul Hija. Pada tahun 1997 M, juga didirikan TKA/TPA yang diprakarsai oleh putra pertama KH. Asy'ari, yakni

K. Ahmad Dumairi Asy'ari. Bertepatan dengan pelaksanaan Haflatul Imtihan dan Wisuda Purna Siswa 2002 M. KH. Asy'ari dipanggil kembali ke haribaan Allah. Estafet kepemimpinan lembaga ponpes Tanwirul Hija kemudian diserahkan kepada putranya bernama Ahmad Dumairi.

Ahmad Dumairi Asy'ari adalah putra pertama KH. Asy'ari dengan Nyi Hj. Rumanah. Dumairi dilahirkan di Cangkreng pada tangaal 24 Januari 1970. Sebagaimana layaknya anak-anak desan Cangkreng, Dumairi kecil belajar di pendidikan formal dasar pada Madrasah Ibtidaiyah Tanwirul Hija. Lulus dari tempaan pendidikan di pesantren ini, Dumairi yang mulai menginjak dewasa melanjutkan studinya ke pondok Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk. Tidak hanya puas di satu pondok pesantren, selepas dari pondok terbesar di Sumenep ini, Dumairi melanjutkan lagi ke pondok pesantren di Kediri. Sedang untuk mengasah kemampuan intelektualnya, Dumairi yang sudah mulai menguasai pemikiran Islam klasik model pesantren ini melanjutkan studinya ke perguruan tinggi bergengsi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan dibantu beberapa saudaranya seperti KH. Moh. Ridwan bin Imam Mawardi dan dewan guru yang berada di pondok pesantren Tanwirul Hija, Dumairi berhasil membawa angin kemajuan bagi pondok pesantren Tanwirul Hija. Pada tahun 2006, berdirilah Sekolah Menengah Atas (SMA). Yang menjadi kepala sekolah SMA adalah KH. Imam Hendriyadi putra KH. Syarqawi Zaen, seorang kiai kelana dari Cangkreng.

Setelah vakum selama 33 tahun, atau setengah abad berlalu dalam hitungan dari berdirinya pondok pesantren Tanwirul Hija, beberapa tahun ini keberadaan santri mukim mulai hidup

kembali. Kepemimpinan K. Ahmad Dumairi Asy'ari dengan dibantu istrinya, Nyi. Fitriyatus Sholehah (Pamekasan) mampu menghidupkan kembali keberadaan santri mukim pondok pesantren Tanwirul Hija. Geliat kesadaran dan kepercayaan masyarakat untuk memasrahkan putra-putrinya mondok datang dengan sendirinya tanpa disuruh atau diminta. Pada tahun 2010, secara resmi pondok pesantren Tanwirul Hija dihidupkan kembali. Kondisi sarana prasarana yang masih terbatas, dengan menempati kamar dalem pengasuh, tidak mematahkan semangat dan kepercayaan para orang tua santri untuk tetap menitipkan anak-anaknya guna nyantri di pondok pesantren Tanwirul Hija.

Tak lepas dari visi misi pendirinya terdahulu KH. Mohammad Khotib atau yang dikenal dengan sebutan Kiai Anom, selain pendidikan formal yang sudah tersedia, Kiai Ahmad Dumairi Asy'ari, juga menerapkan sistem pendidikan khusus bagi para santri mukim atau santri non mukim (colokan) untuk mengikuti program pondok. Maka didirikanlah Madrasah Diniyah Awwaliyah dan Madrasah Diniyah Wustha yang memprioritaskan pembelajaran kitab-kitab, selain pengajian-pengajian kitab khusus yang biasa diselenggrakan pada malam hari di lingkungan pondok bagi santri mukim.

Di tahun 2012, pengembangan demi pengembangan terus dilakukan, berkaca pada kebutuhan masyarakat sekitar akan kebutuhan pendidikan pada anak usia dini. Dengan sigap dan tanggap pula, K. Ahmad Dumairi Asy'ari, S.Ag segera mendirikan dan menata pendidikan mulai dari Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) sampai SMA. Sampai saait ini, jumlah santri/siswa yang belajar di ponpes Tanwirul Hija berkisar 600 orang, terhitung

dari sluruh jumlah jenjang pendidikan yang dikelola dari tingkat PAUD, RA, TKA/TPA, MI, MD, MTs dan SMA. Semua ini tak lepas dari kepercayaan yang diberikan masyarakat sekitar pada pondok pesantren Tanwirul Hija untuk menyerahkan anak-anaknnya menempuh pendidikan di pondok pesantren Tanwirul Hija.

E. Penutup

Diskripsi dan analisis sederhana di atas diharapkan dapat membantu pesantren Tanwirul Hija tidak hanya tetap eksis, tetapi juga mampu mempersiapkan para santrinya menjadi manusia dewasa dan berakhlak mulia, ilmuan muslim yang mumpuni dalam bidang ilmu-ilmu modern tanpa kehilangan jati dirinya sebagai santri.

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF NALAR GENDER

A. Pendahuluan

Program akbar kongres kepemimpinan perempuan dalam dunia pendidikan yang diadakan LAPIS PGMI beberapa waktu yang lalu (2010) benar-benar menjadi ajang curhat dan pencurahan *uneg-uneg* yang selama ini menimpa kaum perempuan. Diskusi hangat terjadi di berbagai forum, baik dalam forum besar yang menghadirkan tokoh dan pemikir nasional, maupun forum kecil yang dipenuhi pemikir-pemikir lokal dari berbagai daerah Nusantara. Kendati banyak masalah yang dihadapi kaum perempuan, baik masalah domistik maupun publik, tetapi yang menjadi tema sentral dalam kongres ini adalah "kepemimpinan perempuan dalam dunia pendidikan". Asumsi sementara, ada persoalan dalam kepemimpinan perempuan.[207]

[207] (Tulisan ini merupakan ulasan penulis sebagai panitia SC di Konferensi Nasional tentang Kepemimpinan Perempuan di Lembaga Pendidikan Islam yang diadakan LAPIS PGMI, di Surabaya, 2010).

Di antara sekian persoalan yang menimpa kepemimpinan perempuan dalam dunia pendidikan Islam di Indonesia khususnya adalah "minimnya jumlah" kaum perempuan yang menjadi pemimpin. Sangat sedikit perempuan menjadi pemimpin dalam lembaga pendidikan Islam, baik lembaga formal semacam STAIN, IAIN, dan UIN, maupun dalam lembaga dan organisasi sosial keagamaan yang membawahi masyarakat secara keseluruhan. Selain aspek jumlah, yang juga menjadi masalah bagi kepemimpian perempuan adalah lemahnya "kualitas" kepempinannya ketika mereka menduduki posisi strategis itu. Jarang ditemukan pemimpin perempuan yang mampu melakukan terobosan baru yang dapat membawa lembaga dan organisasinya melakukan lompatan jauh kedepan melampaui terobosan kepemimpinan yang dilakukan laki-laki. Meskipun ada, itu bisa dihitung dengan jari.

Masalahnya adalah, apakah "minimnya jumlah" dan "lemahnya kualitas kepemimpinan perempuan", khususnya dalam dunia pendidikan Islam disebabkan oleh kondisi perempuan sendiri yang secara kodrati memang tidak memungkinkan memangku jabatan itu, atau ada faktor luar yang melingkupinya, semisal budaya, politik dan agama? Untuk menjawab persoalan yang dilematis itu, tentu diperlukan pengkajian terhadap akar persoalan yang menimpa kaum perempuan, khususnya terhadap kondisi budaya, institusi negara, dan agama. Akar persoalan yang ditemukan dari ketiga kondisi itu menentukan "tujuan", "strategi" dan "solusi pemecahannya, baik dalam bentuk rekomendasi maupun aksi". Inilah yang menjadi obyek kajian refleksi ini.

B. Menyelami Persoalan yang Dihadapi Kaum Perempuan

Masalah kualitas dan kuantitas kepemimpinan kaum perempuan dalam dunia pendidikan Islam khususnya sebenarnya disebabkan oleh banyak faktor, namun itu bisa disederhanakan menjadi dua kategori saja, eksternal dan internal. Yang dimaksud eksternal dalam hal ini adalah budaya, politik, dan agama, sedang internal adalah kondisi perempuan itu sendiri. Yang pertama menjadi penyebab lahirnya yang kedua. Itu tidak lain karena selama ini muncul "asumsi" di tengah-tengah masyarakat Indonesia bahwa perempuan secara kodrati berada di bawah kaum laki-laki. Tidak hanya secara kodrati, tapi juga secara teologis.

Budaya dinilai sebagai faktor yang melahirkan masalah bagi perempuan, karena budaya masyarakat Indonesia bersifat patriarkhi, dimana kaum laki-laki diberi posisi superior di atas posisi perempuan. Budaya patriarkhi ini lama-kelamaan menjadi sesuatu yang pasti pada dirinya, seolah *sunnatullāh* yang tidak bakal mengalami perubahan. Tuhan sudah mengkodratkan demikian. Budaya patriarkhi kiranya tidak dinilai sebagai masalah, andaikata tidak melahirkan diskriminasi gender.[208] Namun ternyata, perempuan tidak hanya mengalami diskriminasi dari budaya itu, tetapi juga marginalisasi, stereotype, sub-ordinasi, dan bahkan mengalami tindak kekerasan.[209]

Budaya patriarkhi ini kemudian berpengaruh terhadap pemegang kebijakan politis, utamanya dalam dunia pendidikan.

---

[208] Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-8, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 12.

[209] *Ibid.*, hlm. 71-76.

Jika pemegang otoritas politik lahir dan hidup dalam budaya patriarkhi, tentu saja gaya berpikir, kesadaran dan alam bawah sadarnya dipengaruhi budaya patriarkhi itu. Sebab, manusia adalah anak zamannya.[210] Akibatnya, para pemegang kebijakan, baik pemegang kebijakan formal pemerintahan maupun pemegang kebijakan lembaga pendidikan keagamaan dan organisasi sosial keagamaan, kurang memiliki sensitivitas gender. Arah kebijakannya pun juga tidak memiliki sensivitas gender. Kendati kebijakan politis pemerintah pasca rezim Orde Baru acapkali memberikan porsi 30 persen bagi perempuan dalam segala hal yang berkaitan dengan dunia publik, tetapi tetap saja, itu tidak mencerminkan kebijakan yang sensitif gender. Sebab, kebijakan itu hanya sekadar memenuhi desakan dari luar, terutama yang dilakukan para pendekar feminis.

Budaya patriarkhi dan kebijakan politik yang tidak sensitif gender pada gilirannya berpengaruh terhadap "pemahaman keagamaan". Agama acapkali dipahami dalam perspektif budaya patriarkhi dan tidak sensitif gender. Ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan ditafsiri dengan optik laki-laki. Argumen yang mereka kemukakan bersifat teologis. Tidak ada nabi perempuan, tidak ada pemimpin kekhalifahan yang berjenis kelamin perempuan, dan tidak ada imam perempuan.

---

[210] Dalam konsepsi sosiologi pengetahuan dikatakan bahwa manusia hidup tidak dalam ruang hampa. Ia hidup dalam ruang dan waktu yang penuh dengan makna dan realitas, baik realitas ekonomi, sosial politik, budaya, atau agama. Ruang dan waktu itu berdiri secara mandiri lepas dari pantauan dan kendali manusia, sebaliknya manusia dikendalikan oleh ruang dan waktu tersebut. Karena itu, pemikiran seorang tidak bisa lepas dari realitas dimana ia hidup dan memproduksi pemikirannya. Karl Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: KANISIUS, 1993), hlm. 317. Lihat juga Karl Popper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-Musuhnya*, terj. Uzair Fauzan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 510.

Yang ada hanya nabi laki-laki, pemimpin laki-laki dan imam laki-laki. Begitulah sebagian besar masyarakat Islam Indonesia berpikir.

Pola penafsiran agama yang demikian tidak hanya menempatkan kaum perempuan pada posisi kedua, baik dalam ruang domistik maupun ruang publik, tetapi lebih dari itu, menjadikan agama sebagai justifikasi bagi marginalisasi, stereotype, diskriminasi, subordinasi, dan bahkan tindak kekerasan terhadap perempuan. Seolah sudah menjadi sesuatu yang bersifat teologis, perempuan hidup dalam posisi lemah, tertindas dan termarginalkan. Perempuan menyeleweng dari ikatan rumah tangga suci maka suami boleh menempelengnya atas nama agama. Tetapi tidak sebaliknya.

Terpinggirkannya kaum perempuan ke posisi kedua di bawah laki-laki membuat perempuan menjadi "sesuatu yang diasumsikan". Karena, bukan hanya termarginalisasi, tetapi segala kesempatan yang diberikan pada perempuan oleh budaya, politik, dan agama sangat kecil. Manusia perempuan pun tidak mempunyai kesempatan leluasa mendidik dirinya menjadi manusia berkualitas menyamai laki-laki. Ketika berkemampuan pun, perempuan tetap dipandang sebelah mata. Ketika mereka sudah menjadi "sesuatu yang diasumsikan" maka kesempatan luas yang diberikan akhirnya menjadi tidak berarti, dan tidak mereka manfaatkan secara maksimal. Kalau ini yang terjadi maka masalah yang dihadapi perempuan juga lahir dari perempuan itu sendiri.

Dengan analisis singkat ini kini bisa dikatakan bahwa masalah yang dihadapi kaum perempuan berawal dari budaya masyarakat yang patriarkhi. Patriarkhi budaya merembet juga

pada patriarkhi politik, dan patriarkhi keduanya tentu saja merembet pada patriarkhi agama. Sebut saja yang terakhir ini sebagai agama patriarkhi, yakni agama yang dilihat dalam optik laki-laki. Ketiga unsur itu pada gilirannya menciptakan perempuan "sebagaimana diasumsikan oleh ketiganya". Singkat kata, masalah minimnya jumlah dan lemahnya kualitas kepemimpinan perempuan disebabkan oleh dua hal: *pertama* dan utama adalah faktor budaya, politik, dan agama; *kedua*, perempuan itu sendiri.[211]

C. Mengubah Paradigma: Budaya, Politik dan Agama

Atas dasar kenyataan di atas maka untuk mengatasi masalah kepemimpinan yang dihadapi kaum perempuan sebagaimana agenda di atas, diperlukan "perubahan" pada ketiga ranah itu, di samping pada kondisi perempuan itu sendiri. Diperlukan perubahan arah budaya, dari budaya patriarkhi ke budaya egaliter, sehingga melahirkan pemimpin formal yang berpikir "egaliter" dan "sensitif gender". Karena perubahan budaya akan mempengaruhi perubahan pada ranah politik, terutama pada level pengambil kebijakan dalam dunia pendidikan. Ketika budaya telah berubah, para pengambil kebijakan tidak lagi menghadapi tantangan dari budaya. Perubahan kedua ranah ini tentu saja berakibat pada perubahan pemahaman dan tafsir agama.[212] Agama tidak hanya dilihat dalam kacamata laki-laki,

---

[211] Dalam Analisis ini, saya tidak saja melihatnya dari sudut teori analisis gender liberal sebagaimana umum digunakan dalam gerakan feminis Indonesia, tapi juga analisis marxisme sosialis. Mengenai teori-teori analisis gender, lihat Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hlm. 80-98.

[212] Itu tidak lain, karena budaya dan agama sebenarnya serasi. Tentang keserasian budaya dan agama, lihat, Damardjati Supajar, "Keseraian Agama Dan Budaya Yang Tercermin Pada Beberapa Kepustakaan Jawa" dalam M. Mashur

dan juga tidak lagi dijadikan justifikasi bagi diskriminasi gender, melainkan sebagai pembebas.

Perubahan-perubahan itu bisa dilakukan melalui banyak hal, termasuk dan terutama melalui pendidikan.[213] Karena terjadi dialektika antara budaya dengan pendidikan. Kendati tidak seketika, paling tidak untuk masa-masa mendatang pendidikan itu membantu melakukan perubahan budaya itu. Itu tidak lain, karena pendidikan merupakan tansformasi budaya masa lalu kepada manusia muda calon penghuni dan pemimpin masa depan.[214] Andaikata kebijakan pemerintah mengenai pendidikan mempertimbangkan kondisi perempuan sebagai manusia yang sama dengan laki-laki, baik dalam hal pembuatan program kerja, penyusunan anggaran, maupun perumusan kurikulum pendidikan, secara perlahan tapi pasti, dengan sendirinya permasalahan kepemimpinan perempuan itu akan dapat diatasi di masa mendatang.

Perubahan kebijakan itu misalnya dengan cara menciptakan manajemen dan keorganisasian yang inklusif dan berperspektif gender. Suatu kebijakan harus berada dalam bingkai keragaman dan perbedaan, baik yang bersifat konstruksi atau kodrati, dan berpihak pada kesetaraan dan non-diskriminasi. Kebijakan seperti ini diimbangi pula dengan pembuatan program kerja yang juga dilandasi semangat inklusivitas dan berwawasan gender, dan penyusunan kurikulum dan metode pendidikan

---

Amin (editor), *Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: LKPSM, 1994), hlm. 111-139; Muhammad Chirzin, "Keserasian Agama Dan Budaya Dalam Pembangunan", dalam M. Mashur Amin (editor), *Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama Di Indonesia*, hlm. 140-165.

[213] Karena memang aspek pendidikan inilah yang menjadi tema sentral program LAPIS-PGMI.

[214] Faisal Ismail, *Masa depan Pendidikan Islam*, hlm. 2-3.

yang memperhatikan inklusifitas dan berwawasan gender. Itu artinya, upaya-upaya penanganan masalah kepemimpinan yang dihadapi kaum perempuan harus dikembangkan secara struktural dan sistemik seiring dengan perkembangan kelembagaan dan organisasi pendidikan.[215] Pendidikan yang dimaksud dalam hal ini adalah sistem pendidikan yang inklusif dan berperspektif gender.

Bagaimana model pendidikan yang inklusif dan berperspektif gender itu?

1. Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender: Menciptakan Anak Didik yang Menghargai Keragaman dan Perbedaan

Pendidikan pada dasarnya adalah suatu rangkaian proses kegiatan yang dilakukan secara sadar, terencana, sistimatis, berkesinambungan, terpola, dan terstruktur terhadap anak-anak didik dalam rangka untuk membentuk para peserta didik tadi menjadi sosok manusia yang berkualitas secara nalar-intelektual dan berkualits secara moral-spiritual,[216] sehingga mereka nantinya bisa menjadi manusia yang cakap, pandai, terampil, dan mampu hidup secara mandiri dan hidup secara layak dalam memenuhi segala kebutuhan hidup mereka.[217] Secara praktis yang bersifat formal-akademis kelembagaan, kegiatan pendidikan merupakan suatu sistem yang terpadu. Sebagai suatu sistem, pendidikan mensyaratkan adanya berbagai perangkat yang saling terkait, seperti para pendidik, anak didik,

---

[215] Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, hlm.163-164.
[216] Faisal Ismail, *Masa depan Pendidikan Islam*, hlm. 1.
[217] *Ibid.*, hlm. 2.

sarana dan prasarana, kurikulum dan materi pendidikan, metode pendidikan, dan tujuan pendidikan.[218]

Namun tidak selamanya pendidikan itu mampu memecahkan persoalan ketidakadilan gender, bahkan mungkin saja justru menjadi biang keladi lahirnya ketidakadilan gender. Pedidikan yang dimaksud adalah sistem pendidikan yang eksklusif dan tidak berperspektif gender. Dikatakan demikian, karena pendidikan seperti itu acapkali berkeinginan menciptakan keseragaman, dan menolak keragamaan dan perbedaan, termasuk dalam hal menyikapi perbedaan anak-anak yang berkebutuhan khusus, berjenis berbeda kelamin. Yang juga penting dicatat, sistem pendidikan seperti itu tidak sensitif gender. Kondisi ini berjalan selama bertahun-tahun di negara kita tercinta ini, sehingga budaya kita semakin kokoh menjadi budaya patriarkhi. Diskriminasi gender pun semakin kokoh di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, diperlukan pendidikan yang mampu mengubah budaya patriarkhi itu, dan pendidikan dimaksud adalah pendidikan inklusif yang berperspektif gender.

Yang dimaksud pendidikan inklusif adalah pendidikan yang mengakui dan mempertimbangkan keragaman dan perbedaan kebutuhan peserta didik, minat, pengalaman, dan cara belajar, baik yang disebabkan oleh kontruksi sosial atau yang bersifat kodrat. Sebab, pada dasarnya manusia dicipta dalam keadaan beragam namun dalam posisi setara. Dan pendidikan inklusif dikatakan berperspektif gender jika sistem pendidikan itu menempatkan, menyikapi, dan memperlakukan semua peserta didik secara setara tanpa membedakan jenis kelamin.

---

[218] *Ibid.*, hlm. 2.

Pendidikan inklusif dan berperspektif gender ini dinilai mampu mengatasi persoalan yang dihadapi kaum perempuan, karena pendidikan seperti ini bertujuan menciptakan manusia atau anak didik yang menghargai keragaman, perbedaan dan kesetaraan dalam keragaman, baik dalam berpikir maupun bersikap. Tidak hanya sebatas itu, mereka juga akan berpikir dan bersikap toleran terhadap anak didik yang berkebutuhan khusus, baik yang bersifat kodrati, seperti anak-anak cacat, maupun yang bersifat konstruksi, seperti anak-anak korban narkoba dan HIV/ID.

Untuk membangun pendidikan inklusif dan bersensitif gender, diperlukan "ruang yang kondusif" bagi tercapainya kedua tujuan itu. Ruang dimaksud adalah sekolah dan undang-undangnya. Sekolah diharapkan mempunyai undang-undang yang inklusif dan berperspektif gender, dan tentu saja menerapkan undang-undang sekolah tersebut. Seluruh penghuni sekolah, baik pemimpin, guru, tenaga adminitrasi, dan anak didik harus menaati undang-undang itu. Agar tujuan itu terlaksana maka sekolah harus berperan aktif memberikan pelatihan, seminar, advokasi, dan atau workshop mengenai pendidikan inklusif dan wawasan tentang gender terhadap seluruh penghuni sekolah.[219] Dalam arti, unsur-unsur utama pendidikan, seperti pendidik, anak didik, sarana dan prasarana, dan metode pendidikan, harus mencerminkan inklusivitas dan berwawasan gender.

Bahwa para guru atau pendidik sebagai transformator ilmu harus berpikir inklusif dan berwawasan gender, karena mereka adalah figur utama bagi anak didik, khususnya dalam lingkungan

[219] M. Ainul Yakin, *Pendidikan Multikultural*, hlm. 133-134.

sekolah. Guru yang berpikir inklusif dan berwawasan gender akan berpikir dan bersikap toleran terhadap keragaman dan perbedaan, anti diskriminasi gender, dan tentu saja sensitif terhadap permasalahan gender, terutama terhadap anak-anak didiknya yang berbeda jenis kelamin.

Agar wawasan guru yang inklusif dan sadar gender dapat ditransformasikan kepada anak didik maka diperlukan pula materi pelajaran atau kurikulum yang inklusif dan berwawasan gender. Beberapa kurikulum yang bernada "diskriminasi gender" yang selama ini diajarkan di sekolah-sekolah harus diganti dengan kurikulum yang berbasis "kesetaraan gender". Misalnya pelajaran Bahasa Indonesia yang selalu mengisahkan pekerjaan bapak dan ibu: "bapak bekerja di kantor, ibu bekerja di rumah". Kisah seperti ini mendiskreditkan kaum perempuan yang hanya disimbolkan berada di rumah.

Tidak hanya itu, sarana dan prasarana pun harus pula mencerminkan penghargaan terhadap keragaman dan perbedaan gender. Misalnya, pelbagai alat peraga, seperti gambar, permainan, dan sebagainya harus memenuhi seluruh kebutuhan anak didik tanpa melihat perbedaan yang berkebutuhan khusus, baik yang bersifat kodrati maupun konstruksi, seperti anak cacaat dan jenis kelamin. Begitu juga metode pengajarannya.

2. Perempuan: Menjadi Pemimpin atau Manusia yang Menghargai Keragaman dan Perbedaan

Sistem pendidikan dan tujuan pendidikan yang inklusif dan berperspektif gender sebagaimana digambarkan di atas tidak hanya sekadar menciptakan anak didik yang mampu menjadi

pemimpin, baik dalam dunia politik maupun dunia pendidikan, tetapi –dan ini yang paling penting– adalah menciptakan anak didik yang berpikir dan bersikap toleran tehadap keragamaan, perbedaan, dan bersensitif gender. Anak didik yang berpikir dan bersikap toleran serta bersensitif gender lebih utama daripada hanya sekadar menjadi pemimpin dan mempunyai kemampuan memimpin. Sebab, untuk menjadi pemimpin, bisa melalui proses politik, seperti terlihat dalam perpolitikan Indonesia; melalui budaya, seperti partai yang berbasis primordial; dan bisa juga melalui paham keagamaan, seperti *imāmah* dalam tradisi shī'ah, baik dalam kepemimpnan kharismatik-tradisional[220] maupun kepemimpinan kualitatif-modern.

Namun penting dicatat, menjadi pemimpin tidak menjamin seseorang mampu menciptakan sistem sosial yang manusiawi, yang menghargai keragaman dan perbedaan, apalagi yang bersensitif gender. Karena manusia yang berpikir otoriter dan tidak sensitif gender pun bisa menjadi pemimpin.

Lebih dari sekadar itu, sistem pendidikan inklusif dan berwawasan gender sebagaimana diusung LAPIS-PGMI akan menciptakan anak didik yang berpikir dan bersikap toleran, menghargai keragaman dan perbedaan, dan terutama mempunyai sensivitas gender. Mereka tidak sekadar mengejar ambisi untuk menjadi pemimpin formal kelembagaan dan organisasi social keagamaan, tetapi bagaimana menjadikan manusia damai bersamanya. Dengan tangan dan lisannya, ia akan menciptakan kedamaian buat manusia lainnya. Pendidikan seperti itu tidak

---

[220] Reinhard Bendix, "Refleksi Tentang Kepemimpinan Kharismatis", dalam Denis Wrong (editor), *Max Weber: Sebuah Hazanah*, terj. Asnawi, (Yogyakarta: Ikon, 2003), hlm. 261-264.

hanya mencipakan manusia yang siap menjadi pemimpin, tetapi juga menjadi manusia yang siap dipimpin. Ia bisa menciptakan kedamaian kendati tidak menjadi pemimpin formal.

3. Menjadi Penebar Kedamaian Bersama Islam

Pemimpin yang berpikir inklusif dan berwawasan gender menjadikan agama sebagai pendorong terciptanya kedamaian bersama. Namun karena Islam sebagai agama selama ini acapkali dijadikan justifikasi tindakan kekerasan maka pengertian Islam dalam "al-Qur'ān "[221] perlu dimaknai ulang. Pemaknaan ulang ini dimaksudkan agar kekerasan, baik kekerasan terhadap penganut agama lain maupun terhadap perempuan yang dilakukan sebagian kecil umat Islam yang mengklaim memiliki pemahaman yang benar atas Islam, tidak justru membawa kemudaratan yang lebih besar bagi umat Islam pada umumnya.

Selama ini, kita dibingungkan oleh pemaknaan yang umum digunakan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan "kepatuhan total" kepada Tuhan, dalam arti negatif, tetapi dalam konteks komunikasi kemanusiaan, kata itu justru dipahami sebagai "paksaan" kepada manusia lain untuk mematuhi dan menjalankan perintah Tuhan secara sukarela atau terpaksa. Dengan kata lain, bagi penganutnya, kata itu digunakan dalam arti negatif, sebagai sikap tunduk secara total, sebaliknya

---

[221] Kata al-Qur'ān sengaja diberi tanda petik, lantaran penulis mempunyai pemahaman tersendiri tentang konsep wahyu Tuhan ini. Penggunaan istilah al-Qur'ān dipertahankan dalam tulisan ini karena kata ini telah umum digunakan dan penulis tidak berpretensi mengkaji kata ini, melainkan konsep al-Qur'ān tentang kata Islam. Tentang pandangan penulis terhadap konsep wahyu, lihat karya saya yag lain. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

diartikan secara positif, seb gai tindakan pemaksaan bagi kelompok lain di luar penganı :nya.

Dalam al-Qur'ān ,[222] ben uk kata yang berkaitan dengan *Islām* berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata *Islām* dalam al-Qur'ān berakar kata "s-l-m" dan dari akar kata ini dapat diturunkan pelbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti "merasa aman, utuh dan integral".[223] Prinsip-prinsip itu semua, meminjam konsepsi Imām Shāṭibī,[224] mengacu pada apa yang ia sebut dengan 'uṣūl khamsah". Ia meliputi, agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.[225] Lima konsep dasar kemanusiaan ini, tidak terpengaruh oleh identitas eksternal yang dimiliki seseorang, baik dari segi agama, etnis, gender maupun status sosial masyarakat yang lain. Lima konsep dasar ini, sejalan dengan konsep kesatuan kemanusiaan yang ditawarkan al-Qur'ān , *"wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya yang paling mu ia di antara kamu sekalian adalah yang paling bertakwa*" (Al-Ḥuj rāt:13).[226]

Dalam konsepsi Shāṭibī, ima unsur dasar kemanusian ini, dipelihara dari tindakan semena-mena, melalui pemeliharaan

---

[222] Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm.127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata awal *salama* berarti menyetujui sesuatu. Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice*, (Kanada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989), hlm. 21.

[223] Fazlur Rahman, *Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 95.

[224] Imām Shātibi, *Al-Muwāfaqāt*, lid II, taḥqīq: Ibrāhīm Romadlon, (Lebanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997).

[225] Imām Qarafī menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yūsuf Qarḍāwi, *Membumikan Sharī'at Islam*, terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid (Bandung: Mizan, 1997)

[226]

dari segi positif dan dari segi negatif. Dari segi positif, disertai dengan aturan-aturan yang harus dilakukan demi tegaknya kemanusiaan manusia, seperti mengerjakan ṣalat, mengeluarkan zakat, membantu orang miskin, menegakkan keadilan, dan sebagainya. Sedang dari sisi negatif, adalah memberikan hukuman bagi para pelanggarnya, misalnya, pencuri dihukum potong tangan, pezina dihukum rajam, dan begitu seterusnya. Dua langkah ini sebagai langkah konkret dari tiga status hak asasi yang berkaitan dengan eksistensi kemanusiaan, *ḍarūrī*, *ḥājiy* dan *taḥsīnī*. Yang pertama menjadi pusat eksistensi, dimana jika unsur pertama ini rusak maka rusaklah semua status yang berada di bawahnya. Karena itu, yang *ḍarūrī*, sejatinya diutamakan dari pada yang lainnya. Unsur kedua dan ketiga berada dalam posisi sekunder, karena pada hakikatnya, dua yang tekahir ini, sebagai teknis oprasional dari unsur yang pertama. Seperti, demi terlaksananya pelaksanaan keadilan sosial ekonomi, sebagai unsur hak asasi yang *ḍarūrī* maka Muhmammad memberlakukan zakat bagi masyarakat Arab, sebagai unsur *ḥājiy*, dan agar pelaksanaan zakat itu mudah ditunaikan masyarakat maka zakat dikemas dengan bahasa halus yang dapat menyentuh rasa kalbu masyarakat yaitu dalam kemasan agama, bahwa salah satu unsur agama adalah membayar zakat, ini sebagai unsur *taḥsīnī*, karena agama acapkali dapat mengubah hati nurani manusia, baik dalam mengerjakan maupun dalam meninggalkan sesuatu.

Dengan lima prinsip universal agama ini, kini bisa ditegaskan bahwa sejatinya Islam itu mengajarkan kedamaian, termasuk terhadap perempuan. Atas dasar itu pula, pendidikan bagi perempuan sejatinya adalah pendidikan yang mendorong

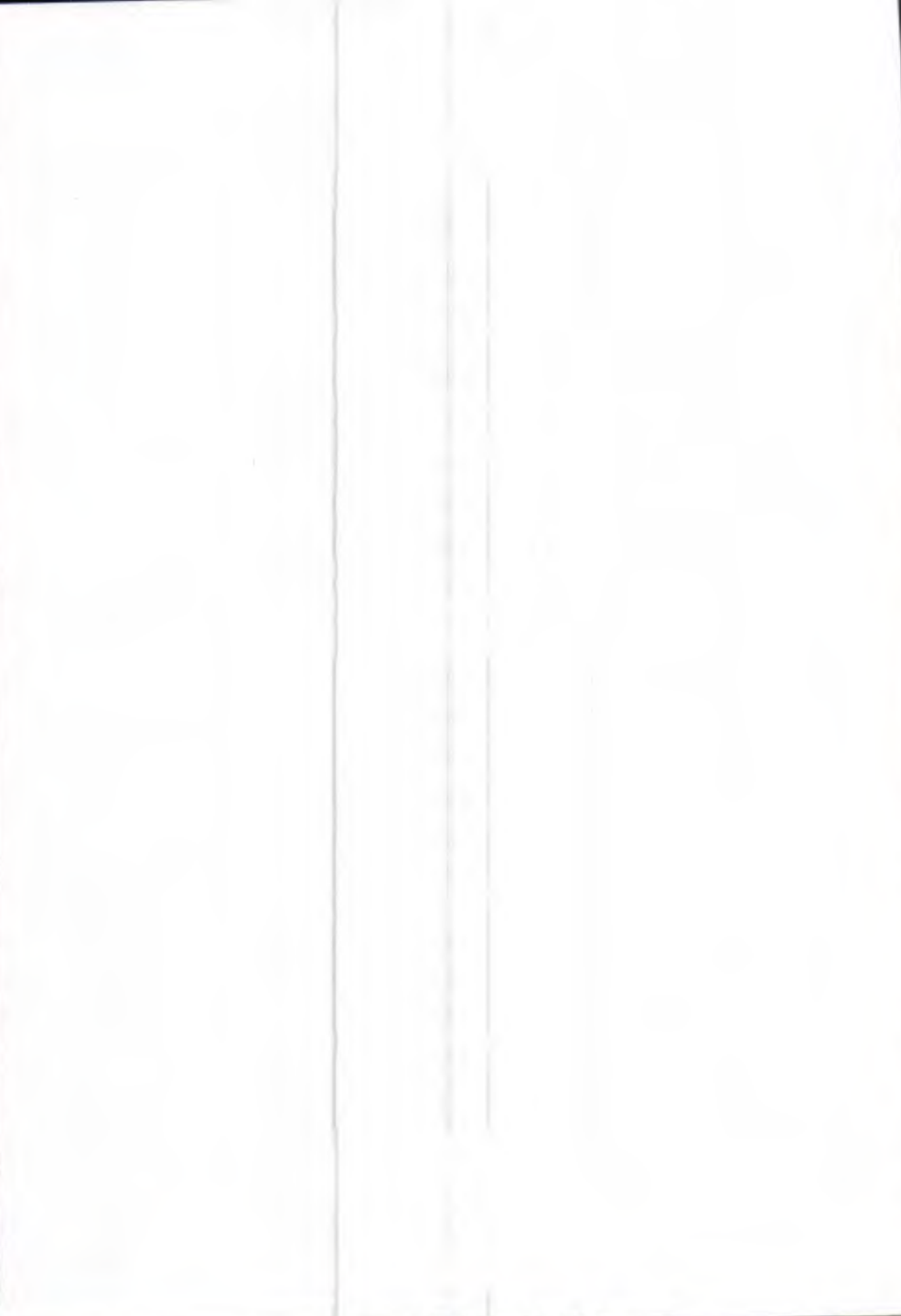
mereka menjadi pioner dalam menciptakan kedamaian di bumi Nusantara nan indah ini.

D. Rekomendasi dan Aksi

Dari paparan teoritis di atas kini kita bisa menawarkan dua hal: rekomendasi dan aksi. Direkomendasikan pada pemegang kebijakan, baik formal pemerintah maupun lembaga pendidikan keagamaan untuk mendirikan sekolah yang inklusif dan berperspektif gender. Salah satu caranya adalah mendesakkan agenda pembuatan program kerja, pengalokasian anggaran dan penyusunan kurikulum yang mempertimbangkan keragaman, baik keragaman yang berkaitan dengan konstruksi sosial maupun keragamaan yang bersifat kodrati.

Sedang aksinya adalah menyusun undang-undang yang mendukung terciptanya ruang yang kondusif bagi pendidikan inklusif dan berwawasan gender, dan ajaran Islam kedamaian, melakukan advokasi, mengadakan workshop, seminar, menyusun buku, dan termasuk kongres.

BAB III

KRITIK ATAS FATWA MUI

KRITIK KONSTRUKTIF ATAS NALAR FATWA MUI

A. Pendahuluan

Penghapusan tujuh kata yang bernuansa Islami dalam perumusan Undang-Undang Dasar 1945 di awal kemerdekaan Indonesia dari penjajah merupakan bukti nyata sikap plural dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia yang penuh dengan pelbagai etnis, budaya, pulau-pulau, dan agama ini. Dengan terhapusnya tujuh kata tersebut dalam dasar negara Republik ini, kendati masih bersifat laten, membawa implikasi positif bagi kehidupan masyarakat di Indonesia. Sebab dengan terhapusnya tujuh kata ini, Indonesia berarti mengakomodir pelbagai pola keragaman yang ada di dalamnya, termasuk dalam hal kehidupan keagamaan. Tidak hanya berhenti di situ. Di dalam Undang-Undang Dasar 1945, kebebasan menjalankan ibadah dan keyakinan keagamaan justru mendapat perlindungan hukum dari negara, sebagaimana tertuang dalam pasal 29.

Namun demikian, sikap akomodatif rumusan ketatanegaraan ini hilang ditelan badai kehidupan begitu muncul MUI[227] yang acapkali menjadi hakim bagi kehidupan keberagamaan dan bahkan bagi keragaman kehidupan sosial politik di Indonesia. Pada kenyataannya, MUI tidak menjadi hakim yang adil, sebagaimana dianjurkan al-Qur'ān, melainkan menjadi hakim yang berat sebelah. Kesan ini muncul bukan hanya bagi penganut agama lain yang hak hidupnya di Indonesia mendapat perlakuan diskriminatif, tetapi juga bagi kalangan Islam sendiri yang tidak sejalan dengan MUI. Dua contoh bisa diberikan, yakni, keresahan yang dialami kelompok intelektual jalanan dan kampus yang terbiasa bebas menuangkan kreasi pemikirannnya di pentas nasional, di samping organisasi Aḥmadiyah yang, karena sialnya, menduduki posisi minoritas di Indonesia.

MUI oleh sementara kalangan dinilai mewakili Islam Indonesia.[228] Dilihat dari segi organisasi dan kelembagaan, MUI dan organisasi keagamaan lainnya dipandang sebagai sesuatu yang positif karena visi dan misi yang mendasarinya bertujuan memberikan sesuatu yang positif bagi masyarakat Indonesia ke depan, baik demi kepentingan duniawi maupun ukhrawi. Namun demikian, positif dari segi kelembagaan tidak dengan sendirinya membawa implikasi positif bagi kalangan tertentu yang tidak berafiliasi dengannya. MUI menjadi lembaga positif hanya bagi kalangan tertentu, kendati pun bagi kalangan Islam, nilai positif lembagai ini hanya tertuju bagi sebagian kalangan masyarakat islam, lebih-lebih bagi kalangan non-muslim. Hal ini penting

---

[227] MUI berdiri pada tahun 1975 atas inisiatif pemerintah. Dan ia menjadi otoritas nasional. HB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosidin Hasan, (Jakarta: Teraju, 2001), hlm. 92.

[228] *Ibid.*, hlm. 92-94.

diungkap, lantaran Indonesia bukan negara agama dan tidak pula hanya memiliki satu agama. Tetapi otoritas dan keputusan yang diambil MUI acapkali memberikan gambaran Indonesia diatur oleh satu agama dan demi kepentingan sebagian umat saja, yakni umat Islam yang berafiliasi dengannya.

Asumsi ini didasarkan pada fatwa MUI, dalam musyawarah Nasional VII 19-22 Jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M di Jakarta. Tanpa menegasikan implikasi positif dari fatwa tersebut, seperti tentang perlindungan Hak Kekayaan Intelektual (HKI), perdukunan dan peramalan serta pencabutan hak milik pribadi untuk kepentingan umum, implikasi negatif justru lebih terasa bagi kehidupan keberagamaan di Indonesia, semisal fatwa tentang do'a bersama, perkawinan beda agama, kewarisan beda agama, kriteria maslahat, pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama, wanita menjadi imam ṣalat, hukuman mati dalam tindak pidana tertentu, dan aliran Aḥmadiyah.

Melihat implikasi negatif fatwa ini, penulis akan melakukan kritik konstruktif atas nalar fatwa MUI dengan mengacu pada beberapa poin berikut: mekanisme Fatwa, bentuk nalarnya, dan tawaran konstruktif dalam menalar al-Qur'ān (hukum Islam).

B. Mekanisme Fatwa MUI

Sebagaimana layaknya sebuah keputusan, fatwa MUI dimulai dari ungkapan "keputusan Fatwa MUI, yang disertai nomor keputusan". Kemudian disusul kata "tentang" persoalan yang hendak diberi fatwa. Tak lupa pula, dalam setiap keputusan, diawali dengan pembacaan "basmalah", sebagai bukti sikap

rendah hati dan memohon restu dari Allah dalam setiap mengambil keputusan sebagaimana diajarkan Islam.

Disusul kemudian kata "menimbang". Pada point ini biasanya fatwa MUI mengemukakan latar belakang diberikannya fatwa bagi persoalan tertentu. Latar belakang dimaksud diletakkan dalam beberapa poin dengan menggunakan huruf, misalnya, "a, b, c dan d". Dalam mengemukakan latar belakang ini, fatwa MUI pertama-tama mengemukakan "munculnya persoalan di tengah-tengah masyarakat dan persoalan tersebut dipandang meresahkan, merugikan dan membahayakan banyak pihak, baik bagi masyarakat sendiri maupun bagi negara". Setelah itu, disusul pernyataan yang menganggap bahwa persoalan tersebut "memerlukan penanganan serius" oleh MUI sebagai lembaga resmi pemerintah. Pernyataan ini menggunakan kata-kata yang berbeda-beda. Ada yang menggunakan kata "masyarakat mengajukan permohonan", dan "masyarakat merasa memerlukan kepastian hukum" dan sebagainya. Baru setelah itu, disusul respon MUI untuk memberi fatwa atas permohonan tersebut dengan "tujuan" agar fatwa itu bisa dijadikan "pedoman" bagi mereka yang membutuhkannya.

Selesai menarasikan latar belakang munculnya fatwa, MUI kemudian masuk pada landasan fatwa yang diletakkan dalam kata "mengingat". Pada point ini, fatwa MUI mengemukakan pelbagai "dalil", yakni, dalil yang berasal dari al-Qur'ān dan al-Hadīth, di samping kaidah fiqhiyah. Berkaitan dengan dalil al-Qur'ān dan al-Hadīth, fatwa MUI secara komplit mencantumkan teks asli Arab disertai terjemahan berbahasa Indonesia. Hal ini mungkin dipandang perlu mengingat fatwa ini dikhususkan bagi

masyarakat Indonesia yang tidak semuanya memahami teks asli berbahasa Arab. Begitu pula terkait dengan kaidah fiqhiyahnya.

Selanjutnya, masuk pada kata "memperhatikan". Pada point ini, fatwa MUI mencantumkan hasil ijtihad para ulama mujtahid dalam bidang hukum Islam, keputusan pemerintah dalam bidang formal ketatanegaraan Indonesia dan hasil keputusan fatwa MUI pada tahun-tahun sebelumnya, jika terdapat persoalan yang sama yang perlu diberikan fatwa. Berbeda dengan dalil al-Qur'ān dan al-Hadīth, dalam hal ini, fatwa MUI hanya mencantumkan teks Arab rujukan dalil hasil ijtihad para ulama, tanpa disertai terjemahannya. Untuk memudahkan mencarinya, dicantumkan pula kitab yang menjadi rujukan fatwanya. Namun penting dicatat, hanya sebagian kecil hasil ijtihad para ulama yang dijadikan rujukan dalam fatwa MUI ini. Rata-rata, fatwa MUI didasarkan pada al-Qur'ān dan al-Hadīth, tanpa disertai tafsirannya yang memungkinkan umat Islam memahami maksud al-Qur'ān dan al-Hadīth.

Sebelum memutuskan hasil fatwanya, fatwa MUI mencantumkan kalimat "dengan bertawakkal kepada Allah SWT". Kalimat ini, menandakan fatwa MUI tidak didasarkan pada kesombongan akal, melainkan pada sikap tawakkal dan ikhlas pada Allah. Inilah sikap Ulama yang menjadi pewaris para nabi. Persoalannya adalah, apakah fatwa MUI yang didasari sikap tawakkal dan ikhlas pada Allah dengan sendirinya melahirkan implikasi *maṣlaḥī* bagi masyarakat Indonesia? Tentu kita harus jujur menerima kenyataan bahwa fatwa yang didasari sikap tawakkal dan ikhlas akan membawa implikasi yang baik bagi sebagian masyarakat. Namun demikian, tidak berarti menafikan implikasi negatifnya bagi sebagian masyarakat yang

lain. Implikasi negatif itu lahir, paling tidak dari metode nalar fatwanya.

C. Nalar Fatwa MUI

Tanpa menegasikan peran positif fatwa, model nalar dan wacana fatwa MUI ini perlu disorot secara hermeneutis. Sebab, sebagaimana bentuk sejati dari sebuah fatwa, metode nalar fatwa MUI terkesan "eksklusif", menutup diri dari segala diskursus yang sejatinya terbuka sebagaimana layaknya wacana keagamaan sehingga sebuah fatwa dipandang sebagai sesuatu yang final sebagaimana layaknya agama. Padahal, terdapat perbedaan mendasar antara agama dan wacana agama. Pelbagai persoalan yang difatwa MUI sejatinya adalah wacana agama, seperti fiqh, teologi dan tasawuf, akan tetapi ia mendapat label agama setelah mendapat legitimasi fatwa dari lembaga formal semisal MUI ini, kendati otoritas yang diberikan pada mereka bukan berasal dari Tuhan melainkan dari pemerintah yang berada di luar ranah perintah agama.

Implikasi lebih lanjut adalah munculnya klaim kebenaran agama oleh MUI dan organisasi yang sealiran dengannya, sehingga orang dan bahkan organisasi lain yang tidak sejalan dengan MUI menjadi pihak luar yang tidak mempunyai otoritas sama sekali dalam menemukan kebenaran agama. Lahirlah sikap "otoriter". Sikap seperti ini pada gilirannya membuat kehidupan keberagamaan di Indonesia yang sejatinya hidup harmonis, tenang, damai, dan kreatif menjadi kacau balau dan justru membuat masyarakat menjadi resah dan takut jika misalnya

mereka menampilkan gaya pemikiran yang berbeda dengan MUI, kendati perbedaan mendapat angin segar dari Hadīth nabi.

Islam yang mengajarkan agar menggunakan kebijaksanaan,[229] nasihat yang baik serta berdialog dengan cara yang baik dengan audiens yang hendak diajak masuk ke dalam ajaran Islam telah berubah wajah menjadi ajaran yang garang, sehingga pada gilirannya membuat wajah Tuhan pun menjadi ganas, penghancur, dan otoriter. Tidak hanya membawa implikasi otoriter, metode nalar eksklusif MUI juga melahirkan tindakan kekerasan bernuansa keagamaan. Atas nama agama dan Tuhan, mereka memberangus organisasi keagamaan lain apalagi individu yang berada di luar lembaga dan organisasi *mainstream*. Ini tentu berbeda dengan ajaran Islam yang mengajarkan sikap damai dan memberi kedamaian pada umatnya.[230]

Dengan adanya kelompok yang mengatasnamakan Tuhan, fungsi agama sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa akhirnya membuat sebagian kelompok penganut agama lain bahkan penganut agama Islam sendiri mengalami keresahan, lantaran petunjuk yang dimaksud hanya sekadar memberikan penilaian eksklusif atas kelompok lain tanpa mempertimbangkan mereka mempunyai kebenaran, apalagi

[229] Ayat al-Qur'ān yang dimaksud adalah, "Ajaklah ke jalan tuhanmu dengan cara yang bijaksana, nasihat yang baik dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik" (al-Naḥl: 125). Ayat ini menurut Ibnu Rushd menjelaskan tiga model berpikir dalam menghadapi umat yang hendak diajak mengikutinya. Cara yang "bijaksana" sama dengan metode demonstratif, "nasihat yang baik" sama dengan metode retorika dan "berdebatlah dengan cara yang baik" sama dengan metode dialektika. Sementara kebijaksanaan dimaksud menurut Ibnu Rushd adalah dengan menjadikan audiens dalam menyampaikan wacana dakwahnya.

[230] Pembahasan tentang Islam kedamaian yang menolak tindakan kekerasan, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 228-237.

mempertimbangkan mereka sendiri bakal terjerumus ke dalam kesalahan.

Implikasi lebih lanjut, petunjuk yang diterjemahkan dari al-Qur'ān sebagai sumber asasi agama telah tidak sejalan dengan Hadīth Nabi yang mengatakan bahwa yang dimaksud orang muslim adalah orang yang menyelamatkan orang lain melalui lisan dan tangannya. Sebaliknya, dengan lisan dan tangan kelompok ini, orang lain menjadi resah dan merasa tidak aman. Kenapa demikian?

Menurut hemat penulis, hal itu disebabkan oleh karena metode nalar mereka yang eksklusif dan kerena tidak diadakan pemisahan secara tegas antara agama dan wacana agama. Nalar eksklusif mereka lahir dari asumsi bahwa mereka merupakan penerus para nabi (*al-ulamā' waratħat al-anbiyā'*), dan juga karena mereka mendapat SK formal dari pemerintah. Dengan asumsi seperti itu, mereka merasa mampu menemukan pesan Tuhan secara obyektif dan benar. Di luar komunitas mereka, dalam arti komunitas non-ulama, apalagi lembaga dan organisasi non-*mainstream*, seperti, Aḥmadiyah, dipandang tidak pantas dan bahkan mustahil menemukan pesan Tuhan secara obyektif.

Jika dilihat dari klaim-klaim dan implikasinya, secara hermeneutis, metode nalar fatwa MUI bisa disebut nalar yang bercorak "romantis-obyektif", yakni, suatu model pemahaman yang bertujuan menemukan pesan penggagas secara obyektif. Nalar seperti ini melahirkan sikap otoriter yang pada gilirannya menjurus pada tindakan kekerasan. Kendati tidak terungkap secara eksplisit, indikasi model nalar dan implikasinya bisa dilihat dari cara dan istilah yang digunakan dalam menfatwa, misalnya menggunakan kata "sesat dan menyesatkan" ter-

hadap misalnya kelompok "Jaringan Islam Liberal" (JIL) dan "Aḥmadiyah".

D. Nalar Negosiasi-Signifikansi dalam Membaca Teks

Selain menyangkut metode berpikir dan mekanisme berpikir, nalar Fatwa MUI juga menyangkut teori interpretasi teks. Sebagai pembanding atas teori interpretasi fatwa MUI yang bercorak romantis-obyektif, penulis akan melansir teori interpretasi Khaled Abou El Fadl yang dikenal dengan hermeneutika negosiasi itu. Sebab, model teori interpretasi romantis-obyektif MUI itu sama dengan nalar dan teori interpretasi komisi Fatwa (*Counsil For Scientific Research and Legal Opiniens* (CRLO) di Arab Saudi, yang mendapat kritik tajam dari Khaled Abou El Fadl.[231]

Pada awalnya, hermeneutika yang ditawarkan Khaled digunakan untuk mengkritik hermeneutika otoriter komisi fatwa hukum Islam di Timur Tengah.[232] Dalam membangun kerangka analisisnya, Khaled memandang bahwa hukum Islam merupakan salah satu prestasi luar biasa peradaban Islam masa lalu. Namun, eksistensi hukum Islam sekarang mulai diragukan perannya dalam menghadapi problem perkembangan zaman. Keraguan ini muncul lantaran premis-premis yang mendasari kemunculan hukum Islam tersebut menurut Khaled telah dihilangkan oleh komunitas pemberi fatwa hukum (*Counsil For Scientific Research and Legal Opiniens* (CRLO) di Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai "wakil Tuhan". Menurut Khaled mereka merasa berhak menyingkirkan dan menyeleksi pelbagai produk hukum

---

[231] Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003).

[232] *Ibid.*, hlm. 4-5.

yang lahir dari luar mereka, sembari memaksakan produk fatwa hukum mereka sebagaimana Tuhan menghendaki demikian.

Penentuan hukum Islam oleh komunitas pemberi fatwa guna memberikan jawaban solutif terhadap problem yang terus mengalami perkembangan dengan fatwa hukum yang mengikat kiranya tidak menimbulkan kegelisahan jika misalnya mereka tidak menafikan eksistensi komunitas lain, mengebiri otoritas Tuhan dan mengunci rapat-rapat teks. Justru sebaliknya, penggunaan fatwa hukum secara benar membuat hukum Islam acapkali memberikan respon dialektis terhadap perubahan dan perkembangan zaman dan itu berarti memperkaya hazanah hukum Islam sehingga Islam mengulang apa yang pernah diraihnya di masa-masa silam. Namun kenyataannya, penggunaan fatwa oleh komunitas pemberi fatwa ini telah membatasi peran Tuhan dan teks sekaligus sehingga wacana tentang perempuan menjadi sesuatu yang justru mengebiri kaum perempuan.

Fenomena ini menurut Khaled dapat meresahkan umat Islam, baik yang hidup di negara yang mayoritas muslim seperti Arab Saudi maupun di negara minoritas muslim seperti Amerika, lantaran realitas sosial dimana umat Islam hidup berbeda-beda dan mengalami perubahan. Seharusnya, wacana hukum Islam berkembang mengiringi dan memberikan perlindungan umat Islam yang berbasis pada penghargaan atas ekpresi dan eksistensi kemanusiaan manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Sebagai ahli hukum Islam yang telah terbiasa bergumul dengan pelbagai wacana Islam kontemporer khususnya, Khaled tentu merasa gelisah[233] melihat kenyataan hilangnya landasan

---

[233] *Ibid.,* hlm. xi.

epistemologis hukum Islam dan pengebirian kaum perempuan yang melanda dunia Islam. Kegelisan itu akhirnya mendorong ia untuk membongkar struktur nalar atau interpretasi komunitas pemberi fatwa berikut fatwa hukumnya. Begitu struktur nalar tersebut ditemukan, Khaled kemudian membangun kembali landasan epistemologi hukum Islam dan gagasan konseptual baru tentang hukum Islam[234] dengan hermeneutika negosiatif yang diimbangi dengan "otoritas persuasif" dan "prinsip-prnsip moral".[235]

Pertama-tama, ia membongkar struktur nalar komisi fatwa. Jika dilihat secara hermeneutis, komunitas pemberi fatwa hukum Islam Timur Tengah yang menjadi sasaran kritik Khaled ini nampaknya menggunakan teori interpretasi atau hermeneutika yang bertujuan menemukan makna penggagas secara obyektif yang dalam hermeneutika dimasukkan ke dalam kategori hermeneutika romantis. Sebab, sebagaimana sejatinya bentuk fatwa, pemberi fatwa menempatkan dirinya sebagai pihak yang mempunyai otoritas atas kebenaran hukum. Sementara, orang lain dipandang sebagai pihak yang tidak mempunyai kebenaran sebagaimana sejatinya substansi fatwa.

Logika interpretasi seperti ini dalam pandangan Khaled bisa berimplikasi hukum yang membahayakan bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai problem kehidupan. Pasalnya, di tangan mereka, hermeneutika ini kemudian mewujud ke dalam apa yang oleh Khaled disebut sebagai «hermeneutika otoriter».[236] Apa yang mereka gali dari teks tersebut mereka klaim sebagai

---

[234] *Ibid.*, hlm. 4.

[235] *Ibid.*, hlm. 3.

[236] Hermeneutika otoriter adalah suatu metode hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna teks kepada pembacaan yang

otentik pesan Tuhan, sehingga ia bernilai sakral dan harus dijalankan oleh komunitas hamba Tuhan. Disadari atau tidak, logika seperti ini mencoba menempatkan diri mereka pada posisi Tuhan dan menjadi wakil sah pemegang otentisitas atau makna obyektif pesan Tuhan.

Dari sini kemudian muncul tiga implikasi: *pertama*, komunitas ini mengebiri otoritas penggagas teks, padahal Tuhan menghendaki semua orang untuk melakukan upaya sungguh-sungguh dalam mencari kehendak Tuhan, yang dalam terminologi fiqh disebut ijtihad. Menurut Khaled, anjuran ini merupakan bentuk penafian terhadap tindakan otoritarianisme[237] dan memberikan kebebasan agar setiap orang berusaha semaksimal mungkin mencari apa yang dikehendaki Tuhan.

Kedua, mereka juga telah melampaui wewenang teks. Jika misalnya mereka mengklaim bahwa interpretasi mereka yang benar lantaran mewakili posisi penggagas teks, berarti pula pemahaman lain menjadi tidak benar. Ini berarti, sang pembaca telah membatasi otoritas teks dan membuat teks menjadi tertutup. Padahal, menurut Khaled, teks bersifat terbuka, tidak statis dan pasif. Sebaliknya, teks selalu berdialog dan bernegosiasi dengan konteks, lantaran teks mengalami otonomi relatif dan mempunyai kenyataan obyektif[238] tersendiri yang berada di luar

---

bersifat "subyektif" dan "selektif". Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*, hlm. 4-5.

[237] *Ibid.*, hlm. 3.

[238] Istilah obyektivasi atau kenyataan obyektif juga dikenal dalam sosiologi pengetahuan gagasan Peter L. Berger. Menurut Berger ada tiga unsur dialektika dalam sosiologi: eksternalisasi, obyektifikasi dan internalisasi. Obyektifikasi secara sosiologis dipahami dalam arti, bahwa suatu gagasan menjadi kenyataan obyektif manakala gagasan itu telah lepas dari penggagasnya. Peter L. Berger, *Langit Suci*, terj. Hartono, cet. ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 3.

kendali penggagas atau pembaca. Kendati teks tidak mewakili pesan sempurna penggagas, paling tidak, teks memberikan peluang terbuka bagi sebuah pemaknaan.

Implikasinya, menurut Khaled, komunitas pemberi fatwa menafikan adanya unsur yang berubah dalam Islam atau al-Qur'ān. Mereka menempatkan keseluruhannya ke dalam unsur yang tetap, sedang yang tetap adalah apa yang mereka fatwakan. Inilah implikasi *ketiga*. Jika ada pemahaman komunitas interpretasi lain yang berbeda dengan mereka tentang al-Qur'ān atau hukum Islam, dengan sendirinya mereka bakal dipandang mengubah apa yang seharusnya tetap dan itu berarti melanggar kehendak Tuhan.

Dalam rangka menyikapi klaim kebenaran di atas, Khaled menggunakan metode berpikir normatif-analitik[239] dan menawarkan teori hermeneutika negosiasi. Hermeneutikanya bertolak pada prinsip "negosiasi" kreatif antara teks, penggagas dan pembaca,[240] dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka.[241] Pasalnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah diwujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks itu mengalami otonomi relatif rangkap tiga: otonomi dari penggagas, dari makna awal dan dari audiens awal.[242] Kendati demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalam

---

[239] Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*, hlm. 6.

[240] *Ibid.*, hlm. 90.

[241] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana dan Ali Mursyid, (Bandung: RQis, 2003) hlm. 75-80.

[242] Dikatakan mengalami *otonomi*, lantaran teks itu tidak lagi dapat dirujukkan pada subyek pemilik bahasa, dan dikatakan *relatif*, lantaran pesan subyek masih dapat dilacak dalam sistem bahasa, sebab bahasa itu merupakan hasil usaha konkretisasi pesan. Paul Ricouer, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Musnur Herry (Yogyakarta: IRCiSOD, 2002).

teks, sehingga pesan itu masih bisa dilacak melalui pembacaan yang bersifat negosiasi antara penggagas, teks dan pembaca.

Kendati posisi ketiga unsur hermeneutisnya berada dalam posisi seimbang tanpa ada yang lebih ditekankan, posisi itu mengalami negosisasi terus menerus sehingga sebuah makna teks bakal mengalami perubahan jika salah satu unsur hermeneutisnya mengalami perubahan. Karena audiens yang berada di Timur Tengah berbeda dengan audiens yang ada di Indonesia maka makna teks pun tentu mengalami perubahan. Makna yang cocok untuk masyarakat Timur Tengah belum tentu cocok dengan masyarakat Indonesia sehingga diperlukan pemahaman yang sesuai dengan alam Indonesia. Karena itu, klaim kepemilikan makna secara eksklusif tidak bisa dilakukan.

Namun, dalam negosiasi itu masih dimungkinkan terjadinya tindakan penunggalan dan bahkan pemaksaan makna terhadap teks, terutama oleh pembaca yang merasa mempunyai otoritas. Khaled pun kemudian membahas lebih jauh konsep otoritas. Ia membagi otoritas menjadi dua jenis, yakni "otoritas koersif" dan "otoritas persuasif".[243] Otoritas koersif adalah suatu kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis, mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Otoritas koersif pada umumnya mengandalkan posisi struktural seseorang. Ketika seseorang membujuk orang lain, dan kemudian ia ditaati maka ketaatannya lebih disebabkan oleh posisi strukturalnya, bukan berdasarkan kesadaran orang yang taat terhadap pribadi pejabat tersebut.

---

[243] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, hlm. 18.

Boleh saja, saya tidak setuju dengan pendapat pimpinan saya, tetapi ketidaksetujuan itu harus dikesampingkan karena ia atasan saya yang harus ditaati. Adapun otoritas persuasif, yakni otoritas yang melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif. Otoritas model ini berkaitan dengan kemampuan seseorang dalam mengarahkan keyakinan atau perilaku orang lain atas dasar kepercayaan dan persuasi, bahwa melakukan atau tidak melakukan adalah sesuatu yang seharusnya. Seseorang yang mempunyai otoritas persuasif ditaati bukan karena sesuatu yang bersifat struktural sebagaimana yang pertama, melainkan karena kapasitas pribadi. Seseorang taat kepadanya didasarkan pada adanya keahlian khusus atau kharisma pada orang tersebut, sehingga ketaatan orang lain kepadanya benar-benar berangkat dari pengakuannya atas kemampuannya dalam bidang tertentu dan juga kharisma yang dimiliki orang itu, bukan karena tekanan tertentu yang bersifat struktural.[244]

Namun otoritas persuasif tersebut bisa mengalami pergeseran dan berubah menjadi otoritas koersif jika seseorang atau kelompok yang mempunyai kharisma atau keahlian khusus tersebut "menempatkan dirinya atau ditempatkan sebagai satu-satunya pihak yang mempunyai otoritas" dan kemudian

---

[244] Dalam menjelaskan teori otoritas, Khaled mengaitkannya dengan teori otoritas Friedman. Friedman membaginya menjadi dua bentuk otoritas, yakni memangku otoritas (*bieng in authority*) dan memegang otoritas (*bieng an authority*). Yang pertama sama dengan otoritas koersif, dan yang kedua sama dengan otoritas persuasif yang ditawarkan Khaled. Kemudian ia menjelaskan bahwa dalam hal memegang otoritas atau otoritas persuasif dibutuhkan adanya "praduga epistemologis" (*epistemological presupposition*). Dalam arti, harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dan yang mengikuti. Kendati demikian, orang yang mengikuti otoritas orang lain tersebut harus pula menggunakan "nalar eklusif" (*exclusionary reasons*), yakni suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah ia akan mengikuti otoritas orang tersebut atau tidak. *Ibid.*, hlm. 18-21.

”mengenyampingkan pihak lain yang mungkin juga mempunyai otoritas yang sama dengan mereka”. Di situlah menurut Khaled muncul apa yang disebut dengan tindakan “otoritarianisme” pembaca dalam mencari pesan Tuhan.

Penting dicatat, otoritarianisme yang dimaksud di sini bukanlah otoritarianisme politik sebagaimana umum dikenal, melainkan otoritarianisme interpretasi. Khaled menulis,[245] «*At this point, I should note that authoritarianism, as used here, refer to a hermeneutic methodology that usurps and subjugates the mechanisms of producing meaning from a text to a highly subjective and selective reading*».

Otoritarianisme interpretasi menurut Khaled adalah suatu metode interpretasi yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna suatu teks kepada pembacaan yang bersifat ”subyektif” dan ”selektif”. Seolah ia menyatakan “saya mengetahui apa yang dikehendaki penggagas, dan saya juga mengetahui apa yang diinginkan teks. Pengetahuan saya tentang hal itu bersifat menentukan dan meyakinkan”.[246] Jadi, tidak ada makna lain selain makna yang telah ditemukan oleh pihak yang mengklaim mempunyai otoritas.

Dalam konteks interpretasi terhadap al-Qur’ān sebagai sumber asasi Islam, otoritarianaisme interpretasi menurut Khaled adalah:[247]*”Authoritarianism is the act of ”locking” or captivating the will of the Divine, or the will of the text, into a specific determination, and then presenting this determination as inevitable, final, and conclusive”.*

---

[245] *Ibid.*, hlm. 4-5.
[246] *Ibid.*, hlm. 92.
[247] *Ibid.*, hlm. 93.

Jadi, otoritarianisme interpretasi dalam studi al-Qur'ān menurut Khaled adalah tindakan "mengunci" atau "mengurung" pesan wahyu (Tuhan) dan teks dalam sebuah penetapan makna tertentu yang kemudian disajikan sebagai sesuatu yang bersifat absolut, final, dan kongklusif.

Tidak hanya sekadar berkaitan dengan penetapan makna secara eksklusif, tindakan otoritarianisme juga berkaitan dengan "dinamika" pembaca dengan penggagas, serta "dampak" dari pembacaan itu sendiri.[248] Itu disebabkan, eksklusifisme pemaknaan mendorong pembaca pada klaim mewakili penggagas. Pembaca pun merasa berhak menggunakan nama penggagas dan menjadikannya sebagai justifikasi, dan boleh jadi sampai pada batas sikap menutup-nutupi dan membatasi otoritas penggagas dan teks.. Tindakan semacam itu menurut Khaled merusak integritas pengarang dan teks. Sebab, pembaca seolah diberi kemampuan atau otoritas untuk menggantikan posisi, dan bahkan mengakhiri peran pengarang (penggagas) dan teks. [249] Misalnya dalam konteks studi al-Qur'ān. Bisa jadi, seseorang menggunakan simbolisme hukum dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumentasi mereka, seperti hukum haram, halal, mubah, sunnah, wajib, dan makruh.[250]

Tidak hanya sebatas itu, penggunaan nama dan otoritas penggagas ini pada gilirannya membuat pihak pembaca "merasa mempunyai otoritas" untuk "menyingkirkan" pihak lain dalam menemukan dan mengungkap pesan penggagas, baik yang mempunyai otoritas yang sama dengannya atau yang mempunyai

[248] *Ibid.*, hlm. 144.
[249] *Ibid.*, hlm. 92.
[250] *Ibid.*, hlm. 97.

otoritas yang berbeda. Dampak otoritarianisme interpretasi pun tidak hanya mengunci dan membatasi pesan penggagas dan teks, tetapi juga melampaui otoritas penggagas dan teks, baik dalam memberikan makna maupun dalam membangun relasinya dengan pembaca lain dan audiens.

Untuk mengetahui dan mengukur sebuah tindakan dikatakan sebagai tindakan otoritarianisme, dan juga bagaimana mengendalikannya, Khaled menawarkan lima prinsip moral. Lima prinsip moral itu adalah:[251]

Pertama, kejujuran. Misalnya Y memberikan wewenang kepada X dengan syarat X bersikap jujur terhadap wewenang yang diberikan. Misalnya X diberi wewenang memahami perintah Tuhan lantaran X mempunyai kemampuan di bidang itu. Dalam hal itu, X tidak boleh menyembunyikan sesuatu yang diketahuinya kepada Y. Jika tidak, berarti X tidak memenuhi kejujuran sebagai salah satu syarat pemberian wewenang.

Kedua, kesungguhan. Misalnya X diminta bersungguh-sungguh dalam melaksanakan wewenang yang diberikan Y. Dalam memahami perintah Tuhan di dalam al-Qur'ān misalnya, X harus berusaha semaksimal mungkin untuk memahaminya. Inilah yang disebut ijtihad dalam fiqh. Karena itu, al-Qur'ān melarang masyarakat mengikuti seseorang secara membabi buta, apalagi orang yang diikuti tidak mempunyai pengetahuan sama sekali. Tuhan mengecam orang-orang yang mengatasnamakan Tuhan dalam mewacanakan sesuatu sementara ia tidak mendasarkan pemahamannya pada pemahaman yang diperoleh secara sungguh-sungguh.

[251] *Ibid.*, hlm. 53-56.

Ketiga, kekomprehensifan. Misalnya Y berasumsi bahwa X telah mencoba untuk meneyelidiki perintah Tuhannya secara keseluruhan dan berharap bahwa X telah mempertimbangkan upaya tersebut dari berbagai segi secara bertanggung jawab. Pengetahuan yang diperoleh dari berbagai segi itulah yang dimaksud kekomprehensifan, sehingga sebuah pemahaman tidak parsial.

Keempat, rasionalitas. Secara logis Y berasumsi X telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah Tuhannya secara rasional. Kendati ukuran rasionalitas bersifat abstrak, namun penggunaan rasional mempunyai ciri-ciri yang bersifat umum, yakni penggunaan akal secara maksimal.

Kelima, pengendalian diri. Misalnya Y berasumsi X telah berusaha mengendalikan diri dengan cara rendah hati dalam menjelaskan pesan dan kehendak Tuhannya. Dalam arti, seorang yang diberi wewenang harus mengetahui batas-batas peran yang diberikannya. Misalnya ia hanya diberi tugas memberi nasihat kepada dirinya dan orang lain dengan cara yang baik dan bijaksana dan tidak boleh menyombongkan diri.

Atas dasar lima prinsip moral itu, Khaled kemudian menegaskan bahwa otoritarianisme adalah suatu perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada kelima prinsip moral itu, termasuk prinsip pengendalian diri,[252] kendati tidak semua pelanggaran itu kemudian disebut tindakan otoriter.[253] Namun setiap tindakan otoriter selalu mengabaikan salah satunya. Karena itu, kecendrungan otoritarianisme itu bisa diatasi dengan mengacu pada kelima prinsip moral itu. Agar seseorang tidak melakukan

---

[252] *Ibid.*, hlm. 141.
[253] *Ibid.*, hlm. 142-143.

tindakan otoriter, ia sejatinya berpegang pada lima prinsip moral di atas.

Di sisi lain, agar otoritarianisme itu tidak berdampak pada masyarakat, dan agar "masyarakat tidak mengikuti secara membabi buta" terhadap pembaca tertentu yang merasa mempunyai otoritas dan wewenang dalam memahami pesan Tuhan dalam al-Qur'ān, Khaled menawarkan dua prinsip: *pertama*, "praduga epistemologis" (*epistemological presupposition*).[254] Dalam arti, harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dan yang mengikuti. Selain itu, orang yang mengikuti otoritas orang lain tersebut harus pula menggunakan "nalar eksklusif" (*exclusionary reasons*),[255] yakni suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah ia akan mengikit otoritas orang tersebut atau tidak. Tidak seharusnya seseorang menyerahkan diri pada orang tertentu tanpa mengetahui lebih dulu dalam bidang apa ia mengikuti dan bagaimana pendapatnya tentang persoalan itu. Ini prinsip yang *kedua*.[256]

Kedua prinsip ini bisa dijadikan rambu-rambu masyarakat atau audiens dalam mengikuti pandangan tertentu. Dengan prinsip dan nalar itu, seseorang bisa mempertimbangkan, apakah ia akan mengikuti pemikiran seseorang yang mempunyai "praduga epistemologis" yang sama atau tidak. Jika ia mengikutinya, apakah ia mengikuti dengan melakukan pilihan-pilihan bebas melalui "nalar eksklusif" itu atau tidak. Jika ia mengikutinya berdasarkan pilihan bebas, berarti ia menolak adanya sikap pemaksaan atas dirinya. Namun jika ia mengikutinya secara membabi

[254] *Ibid.*, hlm. 19.
[255] *Ibid.*, hlm. 22.
[256] *Ibid.*, hlm. 18-23.

buta, berarti pula ia menyediakan lahan subur bagi dirinya untuk dijadikan sebagai hamba seseorang yang dianutnya.

Agar dalam membaca teks (al-Qur'ān) dengan nalar negosiasi itu tidak berat sebelah, dan tidak menjadikan al-Qur'ān sebagai jusfikasi atas ideologi dan kepentingan pembaca maka diperlukan teori interpretasi yang mampu menegosiasikan antara makna awal teks dengan makna signifikansi yang dikenal dengan hermeneutika signifikansi. Menurut teori ini, makna signifikansi teks harus terikat dengan makna awal-oyektif, tetapi bukan ikatan eksklusif, melainkan kreatif-negosiatif. [257]

Hermeneutika yang memilih memisahkan keduanya mengakibatkan *Musḥaf Uthmānī* (wahyu tertulis) lepas dari susbtansinya sebagai sumber asasi Islam yang acapkali berdialog dengan budaya Arab pra al-Qur'ān (wahyu terucap), baik ketika memilih makna pertama atau makna kedua. Terkait dengan kemungkinan pertama, berarti signifikansi terlepas dari pesan awal *Musḥaf Usmānī*, begitu pula signifikansi telah melepaskan unsur asasi pesan *Musḥaf Uthmānī* dan menyebabkan *Musḥaf Uthmānī* mengalami dekonstekstualisasi jika pilihan jatuh pada model kedua. Sejatinya, kedua unsur tersebut ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika sehingga melahirkan makna sintesis. [258]

---

[257] Pembahasan lengkap mengenai hermeneutika Signifikansi, lihat tulisan saya, Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 216-228.

[258] *Ibid.*, hlm. 216-228. Contoh mengenai teori ini penulis berikan di dalam karya di atas, tentang konsep Islam dalam al-Qur'ān. Contoh lainnya adalah mengenai relasi laki-laki dan perempuan yang saya berikan contohnya dalam karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Mengguat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005), hlm.133-244

E. Penutup

Posisi MUI di Indonesia sebenarnya strategis dalam menjawab pelbagai persoalan yang muncul di masyarakat, karena Indonesia yang mayoritas dihuni umat Islam ini tentu saja menghendaki persoalan-persoalan yang mereka hadapi dijawab oleh Islam sebagai agamanya. Akan tetapi, MUI juga bisa menjadi pencipta masalah jika nalar yang digunakannya dalam member fatwa bersifat eksklusif. Karena itulah, nalar MUI dalam memberi fatwa hukum sejatinya diperbaiki, agar fatwa-fatwanya mencerminkan pluralitas masyarakat Indonesia yang plural. Salah satu nalar yang bisa digunakan adalah nalar negosiasi antara teks al-Qur'ān dengan kondisi kekinian pemberi fatwa dan masyarakat yang akan menerima fatwanya.

MEMBURU PESAN DAMAI ISLAM:
Membaca Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI

A. Pendahuluan

Konflik dan kekerasan yang bermuatan agama dalam masyarakat Indonesia yang plural, baik antara internal penganut agama tertentu maupun antara penganut satu agama dengan agama lain, acapkali mengemuka. Konflik itu pada umumnya disebabkan oleh misi, perbedaan pemahaman dan kepentingan masing-masing pemeluk agama. Kendati perbedaan keyakinan, dan pemahaman wajar dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat, lantaran masing-masing agama mempunyai misi mengembangkan ajaran agamanya agar diterima orang lain, tetapi yang tidak wajar adalah jika perbedaan itu kemudian bermuara pada konflik dan tindakan kekerasan. Hal ini tentunya berbeda dengan tujuan awal masing-masing agama yakni sebagai pembawa rahmat, kasih dan pendamai bagi sekalian manusia. Jika kekerasan mendominasi gerakan masing-masing penganut agama, tentu perdamaian yang diajarkan masing-masing agama

bukan hanya akan sirna, tapi juga membawa malapetaka sebab telah dimanipulasi demi memperkuat dominasinya.

Agar malapetaka tersebut tidak terjadi, diperlukan pemahaman keagamaan yang inklusif dan toleran terhadap keyakinan dan keberadaan kelompok lain yang menganut agama berbeda. Pemahaman ulang ini penting agar kesadaran akan pluralitas bukan hanya dalam konteks kehidupan bermasyarakat[259] tapi juga kehidupan keberagamaan. Dalam konteks Islam, seorang muslim sejatinya memahami kembali konsep Islam yang ia yakini, apakah Islam dimaknai sebagai ajaran yang menganjurkan umatnya bersikap keras terhadap pihak lain atau sebagai penebar kedamaian dan rahmat bagi umat manusia. Dalam rangka memberikan landasan filosofis terhadap seorang muslim yang hendak melibatkan diri dalam meredam konflik dan kekerasan atas nama agama, diperlukan upaya pemaknaan ulang konsep Islam yang selama ini telah menjadi suatu keyakinan dogmatis di kalangan umat Islam. Islam yang selama ini dipahami secara eksklusif[260] perlu diubah menjadi pemahaman yang bersifat inklusif. Sehingga, klaim diri sebagai agama yang benar menjadi sikap terbuka menerima keyakinan orang lain yang juga memiliki kebenaran.

---

[259] Ini tentunya berbeda halnya dengan Fatwa MUI yang hanya memperbolehkan sikap plural jika dalam konteks hidup bermasyarakat. Lihat fatwa MUI tentang pluralisme agama, dalam Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2005), hlm. 3

[260] Menurut Ajad, konsep Islam dalam pengertian eksklusif adalah dalam arti Islam sebagai agama yang bersifat dogmatis. Pengertian Islam seperti ini membuat pihak lain berada dalam posisi salah, sebaliknya kelompok sendiri dalam posisi benar. Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam Dalam Al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*, (Yogyakarta: Ak Group, 2004), hlm. 12

Urgensi pemaknaan ulang ini didasarkan pada asumsi mendasar bahwa sebuah wacana acapkali menggerakkan orang melakukan sesuatu yang dikehendaki wacana tersebut di samping bermuatan kekerasan. Fatwa sesat MUI atas pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama[261] merupakan salah satu wacana yang menggerakkan kelompok tertentu melakukan tindakan kekerasan. Dengan asumsi ini, menjadi cukup berarti jika tujuan utama pemaknaan ulang kata Islam ini adalah untuk menghindari tindakan kekerasan atas nama Islam khususnya, lantaran pemaknaan Islam klasik yang menempatkan Islam sebagai agama cenderung bersifat eksklusif sehingga menafikan kelompok lain yang pada gilirannya melahirkan tindakan kekerasan. Atas nama pembela Tuhan, sekelompok orang bisa melakukan tindakan kekerasan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Kasus kekerasan bernuansa HAM yang menimpa aliral Islam liberal dan organisasi Islam Aḥmadiyah[262] adalah salah satu indikasi kekerasan wacana Islam yang bermakna eksklusif tersebut.

---

[261] Fatwa sesat MUI atas pelbagai model pemikiran Islam kontemporer semisal pluralisme, liberalisme dan sekularisme masuk ke dalam point ke tujuh. Lihat Keputusan fatwa MUI dalam Musyawarah nasional VII MUI 2005, 19-22 Jumadil Akhir 1426 H./ 26-29 Juli 2005 di Jakarta.

[262] Kekerasan bagaikan mata rantai yang tidak akan pernah putus. Sebab kekerasan menurut Billah melahirkan kekerasan baru. Kekerasan wacana terhadap Aḥmadiyah melahirkan kekerasan fisik. Tentang kekerasan agama, lihat MM. Billah, *Kebebasan 'Berkeyakinan' dan 'Kekerasan Agama': Suatu Perspektif Hak Asasi Beragama*, di sampaikan dalam seminar kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan: Aḥmadiyah dalam sorotan, diselenggarakan oleh Dialog Center UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005 di Ruang Promosi, UIN Sunan Kalijaga.

B. Model-Model Kekerasan

"Kata" terkadang merupakan simbol realitas. Munculnya kata "damai", secara etimologi, disebabkan adanya kata tidak damai atau "keras". Hubungan dialektis ini merupakan konsekuensi logis prinsip penciptaan alam oleh Tuhan dengan prinsip "berpasang-pasangan". Analog dengan konsep ini secara linguistik bisa dinyatakan, kedamaian dan kekerasan di bumi ini merupakan keadaan yang tidak mungkin bisa dihapus, karena menghapus kekerasan berarti pula menghapus kedamaian.[263]

Paling tidak ada tiga bentuk kekerasan yang bisa kita lihat.[264] *Pertama*, kekerasan wacana. Sebuah wacana, meminjam analisis Foucault, bukan hanya sekadar pernyataan dan ide-ide segar, tetapi sesuatu yang memproduksi yang lain. Pengetahuan atau wacana selalu mempunyai efek kuasa. Sebaliknya, kekuasaan selalu membutuhkan dan memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Tentunya kekuasaan yang dimaksud dalam pandangan Foucault adalah dalam pengertian fungsional, bukan kepemilikan sebagaimana dipahami Karl Marx. Dengan pemahaman seperti ini, pada gilirannya, kekuasaan beroperasi

---

[263] Jauh-jauh sebelumnya al-Qur'ān telah mengisahkan kekerasan yang terjadi antara dua keturunan Adam, Qabil dan Habil. Habil tega membunuh saudaranya sendiri, Qabil, karena Habil menolak aturan kawin silang yang ditentukan Adam antara anak kembarnya. Akibatnya, terjadilah pembunuhan. Inilah kekerasan pertama dalam sejarah manusia. Ali Sharī'atī, *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin, (Yogyakarta: Ananda, 1982)

[264] Model-model kekerasan yang hendak penulis gunakan dalam tulisan ini merupakan elaborasi dari model Analisis wacana Foucault dan Ḥasan Ḥanafī. Perpaduan dua model ini kemudian akan coba digunakan untuk melihat fatwa sesat MUI atas Aḥmadiyah dan penerimaan pemerintah atas fatwa tersebut Tentang konsep Foucault, lihat Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 65; Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 53

tidak secara *represif*, sebaliknya secara halus, sehingga kalangan awam tidak menyadari bahwa mereka dibentuk oleh kekuasaan. Alasannya jelas, karena kekuasaan berjalan melalui *normalisasi* dan *regulasi* dengan simbol wacana, sehingga masyarakat dikontrol tidak melalui fisik, tetapi melalui semacam aturan-aturan, prosedur, mekanisme, dan lain sebagainya.[265]

Dengan kata lain, wacana menentukan pandangan kita mengenai suatu obyek, memasukkan mana yang layak masuk dan mana yang layak dikeluarkan. Inilah satu starategi diferensiasi yang pada gilirannya melahirkan efek dominasi dan marjinalisasi. MUI, yang di samping mendapat mandat normatif "*al-Ulamā' Warathat Al-Anbiyā*'" juga dari pemerintah, merasa berhak menentukan pemahaman yang benar tentang agama, menentukan obyek bahasan dan berhak memberi label sesat Aḥmadiyah yang berada dalam posisi marjinal di Indonesia. Hasil fatwa MUI pun akhirnya menjadi wacana yang berpotensi menguasai ranah pemikiran ke-Islaman di Indonesia dan bahkan juga mempunyai kuasa membentuk realitas. Gerakan massa organisasi Islam menghancurkan organisasi Aḥmadiyah tidak bisa dibendung terjadi dimana-mana hanya berbekal fatwa MUI, dan hal itu terjadi lantaran wacana tersebut juga mendapat legitimasi formal dari penguasa (dalam pengertian formal), sehingga wajar jika ia juga berpotensi menguasai.

Model kedua dan ketiga diambil dari konsep Ḥasan Ḥanafī,[266] yang membagi kekerasan menjadi dua bentuk, *oppressive violence* dan *revoluteonary violence*. Yang pertama, kekerasan yang menindas, dan umumnya dilakukan penguasa. Ia dijalankan

---

[265] Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. 65.

[266] Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, hlm., 53.

dengan dua jalur:[267] jalur budaya dan jalur ideologi.[268] Kekerasan melalui jalur ini bergerak di wilayah yang tidak disadari sebagai kekerasan bahkan kekerasan dalam bentuk ini acapkali subur, justru di samping karena dijalankan melalui normalisasi dan regulasi, juga didukung ketidaksadaran masyarakat itu sendiri.[269] Konsep stabilitas keamanan Soeharto, bersatu kita bisa SBY dan stabilitas politik Megawati adalah salah satu contohnya.

Kekerasan bentuk *kedua*, gerakan kritis masyarakat bawah yang berjuang menuntut keadilan dan demokrasi. Gerakan ini dikatakan kekerasan lantaran mereka menjalankan tujuannya tanpa diatur sedemikian rupa, sehingga gerakannya bercorak sporadis dan lebih mengandalkan kemampuan fisik. Secara kasat mata, gerakan seperti ini akhirnya dimasukkan ke dalam kekerasan. Jika kita perhatikan kata-kata yang digunakan dalam acara-acara televisi dan media cetak yang memberitakan gerakan mahasiswa, gerakan buruh dan pelbagai elemen masyarakat yang menuntut keadilan dan demokrasi, tidak jarang diberitakan sebagai tindakan berbau kekerasan, seperti mahasiswa dan buruh bertindak anarkis, Aḥmadiyah sesat, pluralisme agama haram.

Bertolak pada tiga model kerangka analisis kekerasan ini maka diperlukan upaya mengurangi tindakan kekerasan tersebut melalui dua langkah, yakni, memaknai ulang wacana yang acapkali menimbulkan kekerasan dan melakukan gerakan anti kekerasan dengan cara non-kekerasan. Dengan langkah

---

[267] Erianto, *Analisis Wacana*, hlm., 98.

[268] Louis Althuser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoli Amof (Yogyakartas: Jalasutra, 2004), hlm. 18-24.

[269] Di sinilah relevansi gagasan ideologi Mark yang berpendapat bahwa ideologi merupakan ketidaksadaran dan masyarakat hidup dalam kesadaran semu. John Elster, *Karl Marx: Marxisme-Analisis Kritis*, (Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986), hlm., 231.

ini, kedamaian akan tercipta dengan jalan damai bukan dengan jalan kekerasan, dan kekerasan dengan sendirinya akan sirna di bawah naungan kemanusiaan. Gerakan yang kini diperjuangkan Abdurrahman Wahid yang akrab disapa Gus Dur atas amuk massa terhadap Aḥmadiyah dan aliran minoritas lainnya merupakan gerakan anti kekerasan melalui jalan non-kekerasan.

C. Islam Sebagai Jalan Penebar Kedamaian

Sebagai negara yang dihuni mayoritas muslim, sejatinya Umat Islam di Indonesia dapat menawarkan model wacana Islam yang dapat membawa nilai-nilai kedamaian dan kemanusiaan, bukan saja bagi kalangan Islam itu sendiri, tapi juga bagi kemanusiaan manusia pada umumnya yang hidup di bawah payung Pancasila. Hal ini dipandang perlu mengingat akibat ulah sebagian kelompok kecil muslim yang mengklaim atas nama pembela Tuhan, Islam bukan saja dipandang tidak mampu menyelesaikan persoalan keduniaan, seperti konflik dan kemiskinan, lebih dari itu, Islam jatuh ke dalam rasialisme dan terperosok ke dalam kubang hitam anti kemanusiaan dan kedamaiaan, di samping mendapat label terorisme. Tidak salah kiranya jika kelak para pencari kedamaian atau kelompok cinta damai mencari solusi melalui non-agama, dan beralih rupa dengan berkiblat pada Eropa.

Untuk tujuan itulah, pengertian Islam dalam "al-Qur'ān"[270] perlu dimaknai ulang. Pemaknaan ulang ini dimaksudkan

---

[270] Kata al-Qur'ān sengaja diberi tanda petik, lantaran penulis mempunyai pemahaman tersendiri tentang konsep wahyu Tuhan ini. Penggunaan istilah al-Qur'ān dipertahankan dalam tulisan ini karena kata ini telah umum digunakan dan penulis tidak berpretensi mengkaji kata ini, melainkan konsep al-Qur'ān tentang kata

agar kekerasan yang dilakukan sebagian kecil umat Islam yang mengklaim memiliki pemahaman yang benar atas Islam di samping sebagai pembela Tuhan tidak justru membawa kemudlaratan yang lebih besar bagi umat Islam pada umumnya. Pemaknaan ulang wacana tentang Islam sebagai salah satu solusi mengurangi kekerasan, sebab sebagaimana analisis di atas, wacana acapkali membentuk relitas dan tidak jarang menciptakan kekerasan.

Berbeda dengan tradisi agama-agama di dunia yang mengikuti nama pembawanya, Islam menurut Smith merupakan agama yang sejak awal membawa namanya sendiri.[271] Kata Islam muncul dalam al-Qur'an dan Umat Islam meyakini konsep ini, sembari menolak penamaan agama ini dikaitkan dengan Muhammad sebagai pembawanya dengan istilah *Muhammadanism*,[272] sebagaimana dituduhkan para pemikir luar, Orientalis.

Dalam al-Qur'ān,[273] bentuk kata yang berkaitan dengan *Islām* berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata *Islām* berakar kata "s-l-m" yang berarti "merasa aman, utuh dan integral".[274] Karena kata cabang yang diturunkan dari akar

---

Islam. Tentang pandangan penulis terhadap konsep wahyu, lihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[271] Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 135.

[272] Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam Al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*, (Yogyakarta: Ak Group, 2004), hlm. 9

[273] Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, hlm. 127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata awal *salama* berarti menyetujui sesuatu. Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice*, (Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989), hlm. 21.

[274] Fazlur Rahman, *Neomodenisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 95.

kata ini berbeda-beda, tentunya maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata *Islām* dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, kata *Islām* bermakna "agama". Kata *Islām* dengan makna ini disebutkan sekitar 50 kali dalam al-Qur'ān, dengan pembagian: 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki "muslim", dan 39 kali disebutkan sebagai kata sifat jama'. Namun, ayat yang menunjukkan kata *Islām* sebagai agama dikemukakan hanya sebanyak 3 kali (Ali Imrān:19, dan 85; (al-Māidah: 3).

Kedua, dengan akar kata yang sama dengan *Islām* sebagai agama, kata cabang dari kata *Islām* seperti "aslama" dan yang senada dengannya, bermakna ketundukan dan penyerahan diri, dan ia disebutkan sebanyak 24 kali dalam al-Qur'ān. Pada masa pra-Islam, kata *Islām* berarti seorang laki-laki yang menyerahkan barang berharga miliknya yang sulit dilepaskan dan ditinggalkan, kemudian diserahkan kepada seseorang yang memintanya.[275] Setelah masuk ke dalam semantik al-Qur'ān, kata "aslama" mengalami perubahan makna, dari yang semula menyerahkan sesuatu kepada orang lain yang memintanya, beralih menyerahkan sesuatu kepada Tuhan. Khususnya menyerahkan diri sendiri dalam bentuk ibadah.

Kedua bentuk dan makna kata "Islam" di atas mengalami dialektika. Kata *Islām* sebagai agama, acapkali dikaitkan dengan kata "taslīm", bentuk masdar dari "aslama", sehingga Islam dipahami sebagai ajaran agama yang berarti mengajarkan sikap ketundukan dan kepasrahan total pada kehendak Tuhannya.

---

[275] Toshihiko Izutzu, *Relasi Tuhan,* hlm., 221.

Pendek kata ia berarti penyerahan diri pada Tuhan tanpa syarat, sebagaimana do'a Ibrāhīm dan Ismā'īl kepada Tuhan:" Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk dan patuh kepada Engkau". Menurut Izutsu, tunduk dan patuh di sini dalam pengertian total dan tidak bersyarat. Bahkan, Maḥmūd Muḥammad Ṭāha,[276] memaknai alam sebagai muslim karena ia tunduk pada aturan kosmos Tuhan, dan agama bagi alam oleh Muḥammad Ṭāha disebut sebagai agama umum. Jika alam yang tidak mempunyai akal saja dapat tunduk pada Tuhan lalu bagaimana dengan manusia. Ketundukan manusia pada Tuhan tentunya berbeda dengan sikap ketundukan alam, karena itu, agama yang dimaksud dimana manusia tunduk kepada Tuhan adalah agama khusus yang disebut agama kesadaran. Namun anehnya, kata *Islām* dan "muslim" yang berarti agama yang mengajarkan penyerahan diri, acapkali digunakan dalam arti harfiyahnya dalam al-Qur'ān. Akibatnya, agama Islam bermakna doktrin dan bersifat memaksa kepada semua orang, memaksa mereka tunduk pada Tuhan dan melaksanakan perintah Tuhan.

Ketiga, bermakna kedamaian dengan bentuk kata "Salam" yang dalam al-Qur'ān disebutkan sekitar 157 kali, dengan rincian: berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, sebanyak 50 kali berbentuk kata sifat dan berbentuk kata kerja sebanyak 28 kali, atau dalam bentuk kata benda sebanyak 129 kali dan kata kerja 28 kali. Yang perlu diperhatikan dari kata Islam yang bermakna kedamaian ini adalah mencari argumen kenapa bentuk kata "benda" lebih banyak jumlahnya dari bentuk kata "kerja". Jawaban atas pertanyaan ini begitu penting mengingat

---

[276] Maḥmūd Muḥammad Ṭāha, *Salat Perdamaian*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 91.

semangat menjalankan ajaran Islam terdapat di dalamnya. Hal ini tentunya mengandung rahasia tersendiri dari al-Qur'ān. Menurut Ḥasan Ḥanafī, kata benda berarti "substansi", sedang kata kerja berarti "aksi".[277] Sejalan dengan makna tersebut, kata "salām" dalam al-Qur'ān berarti merealisasikan nilai-nilai kedamaian secara obyektif dan kreatif. Kedamaian bukan saja diucapkan, tapi juga direalisasikan ke dalam kehidupan sosial masyarakat yang plural.[278]

Berdasarkan pemaknaan di atas, kini kita bisa melihat bagaimana kekerasan dalam pandangan Islam. Kekerasan dalam setiap tindakan yang merusak kemanusiaan manusia inilah yang dipandang sebagai tindakan kekerasan dalam al-Qur'ān, yang harus segera diakhiri demi tegaknya kehidupan yang damai dan harmonis di bumi Indonesia.

D. *Violence Vis a Vis non-Violence*: MUI Versus Gus Dur

Kini masuk pada langkah praksis mengaplikasikan wacana Islam kedamaian ke dalam realitas kehidupan yang hampir penuh dengan konflik bernuansa agama ini. Hadīth Nabi yang berbunyi "barang siapa yang melihat kemungkaran maka ubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu ubahlah dengan lisannya dan jika tidak mampu ubahlah dengan hatinya, dan yang terakhir ini adalah selemah-lemahnya iman", bisa dijadikan langkah praksis bagaimana merealisasikan Islam kedamaian ke dalam realitas kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

---

[277] Ḥasan Ḥanafī, *Agama, Kekerasan*, hlm., 127.

[278] Senada dengan kata "salam" dalam arti kedamaian adalah kata "silm". "Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam (*al-silmi*) secara menyeluruh" (Al-Baqarah:208)

Ada tiga langkah yang terdapat di dalam Hadīth tersebut: *Pertama,* melalui kekuasaan. Tugas ini khususnya dibebankan pada pemerintah, melalui pemberian jaminan kebabasan menjalankan agama dan keyakinannya sendiri-sendiri. *Kedua,* melalui lisan, misalnya dalam bentuk dialog dan pernyataan sikap. *Ketiga* melalui do'a, baik secara sendiri-sendiri di rumah masing-masing maupun bersama-sama, sebagaimana sering dilakukan para tokoh lintas agama.

Itu berarti, konflik dan kekerasan bernuansa agama yang semarak akhir-akhir ini membutuhkan penangangan serius dari semua pihak, baik pemerintah, intelektual, ulama maupun masyarakat sendiri. Tugas kolektif ini menjadi prasyarat terciptanya dan terealisasikannya kedamaian, lantaran semua kelompok masyarakat tersebut secara sosiologis berada dalam lingkaran komunikasi dan budaya kekerasan. Yang bertanggung jawab memandu tugas tersebut tentunya adalah para pemimpin, lebih-lebih dalam konteks Indonesia, pola komunikasi masyarakat masih bersifat *patron-klien,* bukan malah menghilangkan ruang dialog antara komponen masyarakat.

Dilihat dari sudut pandang teori kekerasan dan model Islam kedamaian di atas, fatwa MUI dan penerimaan pemerintah atas fatwa tersebut merupakan bentuk kolaborasi kekerasan wacana dan ideologi. Sebagaimana umum diketahui, SBY sebagai presiden (saat itu) hanya akan mendengarkan fatwa MUI dan mentri agama sebagai lembaga formal negara.[279] Fatwa MUI merupakan bentuk kekerasan wacana, sedang penerimaan pemerintah atas fatwa tersebut merupakan bentuk kekerasan ideologis. Kolaborasi dua bentuk kekerasan ini pada gilirannya

---

[279] Adian Husaini, *Pluralisme Agama Haram,* hlm.. 5

memberikan legitimasi bagi sebagian kelompok umat Islam melakukan tindakan perusakan atau kekerasan fisik atas organisasi Aḥmadiyah.

Sementara gerakan Gus Dur dalam melakukan pembelaan terhadap kalangan minoritas Aḥmadiyah yang acapkali menjadi korban tirani mayoritas bisa dipahami sebagai bentuk penolakan terhadap kekerasan, baik kekerasan ideologis maupun wacana. Tidak hanya sebatas itu, pembelaan Gus Dur tersebut juga bisa dipahami sebagai bentuk pemahaman yang humanis atas Islam yang mengajarkan kedamaian tetapi acapkali dimanipulasi oleh kepentingan tertentu. Dikatakan demikian, lantaran Islam, sebagaimana dipaparkan di atas, melarang kekerasan dan mengajarkan perdamaian.

Kendati menghadapi banyak serangan dari kalangan organisasi ke-Islaman yang beraliran kanan, Gus Dur,[280] sosok humanis yang acapkali membela kaum minoritas bukan saja di Indonesia tapi juga di dunia Internasional, membuat pernyataan pedas terhadap pemerintah sebagai bentuk kesalahan pemimpin formal di Indonesia dalam bidang agama yang sejatinya tidak perlu terjadi, sembari menghimbau masyarakat untuk tidak mengindahkan fatwa MUI. Sikap Gus Dur ini juga merupakan

[280] Analog dengan gerakan ini, hal yang lebih humanis dan cinta kedamaian dicontohkan oleh Nabi Muhammad di awal dakwahnya. Sejarah mencatat, ketika datang ke Madinah pun, beliau dan golongan Muhajirin membuat perjanjian damai dengan golongan Anṣār dan penganut agama Yahudi yang kelak disebut *Mīthāq Madīnah*, kendati, ketika berada di Makkah, belaiu berhadapan langsung dengan penguasa tiran Suku Quraish yang tidak menghendaki adanya pemaknaan baru atas agama yang mereka anut dan menganggap agama yang selama ini diyakini sebagai agama yang benar. Terlepas dari motif yang melandasinya, pembelaan pembesar Quraish tersebut dan menolak kehadiran agama baru yang dibawa beliau merupakan bentuk tirani penguasa dan mayoritas atas Islam yang minoritas yang baru diikuti segelintir pemuda Makkah, seperti Ali bin Abī Ṭālib, dan sebagainya.

bentuk komitmennya atas rumusan para pejuang kemerdekaan Indonesia sebagai negara yang plural dan menghargai hak keyakinan masing-masing individu di Indonesia, sebagaimana tercantum dalam pasal 29 UUD 1945.

E. Penutup

Analisis ini memberikan gambaran bahwa penempatan kata *Islām* sebagai agama yang bersifat eksklusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'ān, tidak dapat dipertahan secara semantis, lantaran secara etimologis, ayat al-Qur'ān yang bermakna seperti ini tidak lebih populer dari *Islām* dalam pengertian penebar kedamaian, kendati tidak berarti menafikan *Islām* bermakna agama. Sebaliknya *Islām* dalam arti kedamaian-lah yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'ān, agar *Islām* tidak dijadikan topeng di balik tindakan kekerasan.

Pembelaan Gus Dur atas kalangan minoritas semisal Aḥmadiyah merupakan bentuk perlawanan Gus Dur atas kekerasan wacana yang diwakili fatwa MUI dan ideologis yang diwakili pemerintah, di samping menjalankan misi damai Islam sebagai pesan universal Tuhan dalam al-Qur'ān. Tanpa memasuki perdebatan teologis keyakinan Aḥmadiyah, saya melihat yang dibela Gus Dur adalah hak asasi kebebasan berkayakinan Aḥmadiyah sebagai warga negara yang berhak mendapat perlindungan negara sebagaimana tercantum dalam pasal 29 ayat 2 UUD 45.

MENDISKURSUS KEMBALI KONSEP KENABIAN: Studi Kasus Fatwa Sesat MUI atas Aḥmadiyah

A. Pendahuluan

Kehidupan beragama di Indonesia dewasa ini mulai menampilkan fenomena pemahaman dan perilaku yang kontradiksi dengan substansi ajaran agama itu sendiri. Agama Islam yang mengajarkan penggunaan kebijaksanaan, nasihat yang baik serta berdialog dengan cara yang baik dengan audiens yang hendak diajak masuk ke dalam ajaran Islam,[281] telah berubah menjadi ajaran yang berwajah garang. Akibatnya, agama yang awalnya sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa justru membuat sebagian kelompok penganut agama lain bahkan penganut agama Islam sendiri mengalami keresahan dan persekusi. Dikatakan demikian lantaran petunjuk yang

---

[281] "Ajaklah ke jalan Tuhan kalian dengan bijaksana, nasihat yang baik dan berdialog dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan kalian lebih mengetahui orang yang sesat dari jalan-Nya dan Ia lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk". (Al-Naḥl: 125)

dimaksud hanya sekadar memberikan penilaian eksklusif atas kelompok lain tanpa mempertimbangkan mereka mempunyai kebenaran, apalagi mempertimbangkan mereka sendiri bakal terjerumus ke dalam kesalahan.

Hipotesis ini didasarkan pada beberapa kejadian kekerasan yang bernuansa keagamaan, semisal fatwa MUI dan organisasi Islam lain yang acapkali mengatasnamakan Tuhan dalam memberangus organisasi keagamaan ataupun individu lain yang berada di luar kelompoknya. Dengan berbekal Hadīth Nabi *al-Ulamā' Warathat al-Anbiyā'* dan SK formal pemerintah, MUI merasa berkewajiban menjaga keyakinan Umat Islam dan berhak memberikan penilaian sesat Ahmadiyah dan aliran pemikiran modern yang berkembang pesat di Indonesia, seperti Jaringan Islam Liberal dan sebagainya. Tanpa menegasikan adanya faktor sosiologi, permasalahan yang hendak dibahas di sini adalah apa yang menyebabkan mereka bersikap sebagai ekskutor terhadap aliran keagamaan lain dan bagaimana menyikapinya?

B. Menyelami Persoalan Fatwa Sesat MUI

Ada sebelas point fatwa sesat MUI, satu di antaranya mengenai organisasi Aḥmadiyah.[282] Paling tidak ada tiga permasalahan yang menjadi pijakan kesesatan Aḥmadiyah oleh MUI, yakni, pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi terakhir, ke-

[282] Dengan alasan membuat keresahan di masyarakat, MUI menetapkan tiga hal: menegaskan kembali kesesatan Aḥmadiyah, menganjurkan pengikutnya agar kembali ke jalan yang benar dan meminta pemerintah membekukan dan menutup organisasi Aḥmadiyah. Laporan khusus Sebelas Fatwa MUI, (*GATRA*, 6 Agustus 2005), hlm. 77.

pemilikan kitab suci selain al-Qur'ān yang disebut Tadhkirah dan arah ka'bah selain Masjidil Haram.[283] Dari tiga persoalan tersebut, penulis akan menfokuskan pembahasan ini pada persoalan pertama, pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi terakhir, lantaran persoalan inilah yang menjadi pemicu paling kontroversial di kalangan masyarakat.

Pemahaman yang berkembang tentang keyakinan kenabian Aḥmadiyah ternyata berbeda dengan pemahaman yang diakui Aḥmadiyah sendiri. Konon, Aḥmadiyah meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi terakhir, dengan mengemukakan pemahaman yang berbeda dengan pemahaman kebanyakan terhadap ayat al-Qur'ān yang menyatakan Muhammad sebagai Nabi terakhir ini. Pengakuan ini, menurut MUI dan koleganya menjadi dasar kesalahan fatal Aḥmadiyah karena seluruh umat Islam meyakini Muhammad sebagai Nabi terakhir. Keyakinan Muhammad sebagai Nabi terakhir dalam tradisi Sunni, khususnya ditempatkan sebagai rukun iman, setelah keyakinan pada Allah dan Malaikat-Nya. Dengan konsep dan definisi iman sebagai pembenaran melalui hati, pengakuan melalui lisan dan pengamalan secara fisik, yang beredar di kalangan Umat Islam pada umumnya, pengakuan kenabian Mirza Ghulam Ahmad oleh Aḥmadiyah dipandang sebagai bentuk konsep yang salah dalam hal yang prinsipil dalam agama. Kesalahan fatal ini tak pelak lagi membuat pemeluknya menjadi sesat dan kafir.

---

[283] Buku Penjelasan Jemaat Aḥmadiyah Indonesia, 2001, hlm. 2.

Berbeda dengan pemahaman umum tentang kenabian Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi terakhir, kalangan Aḥmadiyah menyanggahnya sebagai bentuk kesalah pahaman terhadap konsep yang dikembangkannya. Menurut kalangan Aḥmadiyah, Aḥmadiyah mengakui seluruh Nabi dan Rasul, baik yang disebutkan di dalam al-Qur'ān maupun yang tidak.[284] Aḥmadiyah mengakui Muhammad sebagai Nabi terakhir dan junjungan paling utama dari sekian Nabi dan Rasul tersebut. Menurut mereka, keyakinan tentang adanya kenabian setelah Muhammad tidak berarti mengurangi kemuliaan Muhammad. Hal ini ditegaskan melalui definisi Nabi terakhir yang mereka kemukakan.[285]

Aḥmadiyah berpendapat bahwa wahyu tanpa sharī'at akan turun terus menerus tiada hentinya. Dengan menjadikan al-Qur'ān dan al-Hadīth sebagai sumber asasi, Aḥmadiyah memahami konsep *Khatm al-Nabiyyin*[286] dengan menggunakan model analisis ahli Bahasa Arab zaman dahulu, terutama terkait dengan konsep *khatm.*[287] Dengan prinsip pemahaman demikian, Aḥmadiyah membedakan dua konsep kenabian: kenabian yang membawa sharī'at yang disebut *Nabi Tashrī'ī* dan kenabian yang tidak membawa sharī'at, yang disebut *Nabi Ummatī.*[288] Menurut

---

[284] al-Nisā': 164.

[285] Buku Penjelasan Aḥmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, 2001. hlm. 3.

[286] "Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi ia adalah Rasulullah dan penutup para nabi. Dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu" (al-Aḥzāb: 40).

[287] Abdul Razzaq, "Selayang Pandang Jemaah Islam Aḥmadiyah": disajikan dalam seminar *Kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan* Aḥmadiyah *dalam Sorotan*, (ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005), hlm. 7-8.

[288] Buku Penjelasan Aḥmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, (2001), hlm. 3.

mereka, Muhammad merupakan *Nabi Tashrī'ī* yang tidak akan ada Nabi lagi setelahnya yang membawa sharī'at baru dari Tuhan. Sedang Mirza Ghulam Ahmad merupakan *Nabi Ummatī*, yang bertugas sebagai pembaharu dari sharī'at yang dibawa Nabi Muhammad sebagaimana Isa al-Masih yang akan hadir membela ajaran Muhammad kelak di kemudian hari.

Konsep yang berbeda tentang kenabian ini pada gilirannya melahirkan fatwa sesat dari MUI, kendati dengan konsep yang dibuat sendiri tentang konsep kenabian Mirza Ghulam Ahmad, yang berbeda dengan konsep yang diyakini kalangan Aḥmadiyah. Saling tuduh pun tidak bisa dihindari. Aḥmadiyah menuduh fatwa sesat MUI salah alamat, lantaran konsep yang dipahami MUI dan yang lainnya berbeda dengan konsep yang mereka yakini.

Terlepas dari kebenaran itu milik siapa dari kedua kubu tersebut, menurut pengamatan penulis, persoalan sebenarnya yang bercokol di benak masing-masing kubu tersebut adalah menyangkut, apakah hal-hal yang prinsipil dalam Islam boleh didiskursuskan kembali atau tidak? Persoalan ini begitu penting mengingat dua kubu ini mempunyai pemahaman yang berbeda tentang hal-hal yang prinsipil dan yang *furū'* dalam Islam. MUI menganggap persoalan kenabian sebagai masalah prinsipil dalam Islam. Sebaliknya, Aḥmadiyah menganggap perbedaan itu hanya berkaitan dengan masalah yang bersifat *furū'*.[289]

[289] Abdul Razzaq, *Kekerasan*, hlm. 5.

C. Memotret Metode Nalar MUI

Munculnya sikap penyesatan terhadap aliran Aḥmadiyah dan aliran pemikiran modern oleh MUI dan organisasi Islam aliran keras lainnya muncul dari banyak faktor, baik faktor politik, sosiologis maupun epistemologis. Sengaja dipilih faktor terakhir karena sejauh amatan penulis, kendati tidak berarti menafikan yang lain, faktor ini penting terutama bagi mereka yang murni bergelut dengan persoalan ke-Islaman dan keyakinan. Secara epistemologis, hal itu dipicu oleh dua faktor: *pertama,* tidak adanya pemilahan yang tegas antara agama Islam dan pemikiran Islam. *Kedua*, karena mereka mengunci rapat-rapat pengertian hal-hal yang prinsipil dalam agama.

1. Menyatukan Agama Islam dan Pemikiran Islam

Perlu dibedakan secara tegas antara agama Islam (Islam sebagai agama) dan wacana agama (Islam sebagai kreasi pemikiran).[290] Islam sebagai agama berasal dari Tuhan yang secara normatif tertuang dalam al-Qur'ān. Sebagai ajaran yang berasal dari Tuhan yang absolut, yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, agama juga bersifat absolut dan tidak terikat oleh ruang dan waktu. Sebab pengetahuan Tuhan[291] melahirkan sesuatu yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, sehingga ketetapan Tuhan

---

[290] Untuk pembahasan tentang Islam sebagai agama dan Islam sebagai kreasi pemikiran manusia, lihat tulisan "MENDISKURSUS KEMBALI KONSEP KENABIAN: Studi Kasus Fatwa Sesat MUI atas Aḥmadiyah" di bab III dalam buku ini

[291] Ibnu Rushd, *Faṣl al-Maqāl, Fī mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī'ah Min al-Ittiṣāl*, Dirāsah wa Taḥqīq, Muhammad Imarah, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 71-77.

tidak bakal melenceng dari pengetahuan Tuhan. Sebaliknya, Islam sebagai kreasi pemikiran yang kemudian disebut wacana agama merupakan hasil pembacaan manusia—yang bersifat relatif, terikat oleh ruang dan waktu—atas agama dan hal itu tidak lepas dari kekurangan dan kesalahan yang pada gilirannya membuat wacana agama bersifat relatif dan terikat oleh ruang dan waktu. Berbeda dengan pengetahuan Tuhan, pengetahuan manusia lahir dalam kontreks ruang dan waktu, sehingga hasilnya pun pasti terikat oleh ruang dan waktu.

Dua hal yang mesti terpisah ini,[292] bukan saja tidak dilakukan pemisahan oleh sebagian orang yang mengatasnamakan kebenaran Tuhan, tetapi mereka juga telah membalik status nilai dan fungsi keduanya. Islam sebagai agama yang seharusnya tidak terikat oleh ruang dan waktu dibalik menjadi terikat oleh ruang dan waktu. Sebaliknya, pemikiran Islam dibalik menjadi tidak terikat oleh ruang dan waktu. Teologi, fiqh dan tasawuf, pelbagai disiplin ke-Islaman yang merupakan kreasi para pemikir pada masa tertentu dalam rangka menjawab persoalan yang mereka hadapi menjadi tidak terikat oleh ruang dan waktu dimana mereka hidup. Pelbagai disiplin ke-Islaman ini dianggap sebagai agama yang kebenarannya dijamin Tuhan, sehingga ia harus dipelihara dan disakralkan sebagaimana layaknya Islam sebagai agama. Sedang al-Qur'ān dan al-Hadīth, dua sumber asasi Islam sebagai agama, yang bersifat absolut dan tidak terikat oleh ruang dan waktu telah diletakkan di menara gading sebagai sesuatu yang sangat suci *Lā Yamassuhū Illā al-Muṭahharūn*. Yang berhak

[292] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet. ke-2 (Kairo: Sīnā, 1994).

dan boleh menyentuh kedua sumber asasi tersebut hanyalah para Sahabat, Tābi'īn, Tābi'it-tābi'īn dan para Mujtahid klasik yang kini telah menjadi institusi informal bagi ajaran Islam sebagaimana layaknya Gereja dalam agama Kristen.

2. Mengunci Rapat-Rapat yang Prinsipil dari Agama

Dengan prinsip pemikiran seperti itu, pada umumnya para pemikir memilah-milah Islam menjadi dua bagian,[293] yakni bagian yang prinsipil dan bagian yang *furū'*. Bagian-bagian yang prinsipil dalam tradisi Sunni terumuskan dalam dua rukun dasar, yakni rukun iman dan rukun Islam. Iman dan Islam acapkali dimaknai berbeda-beda oleh para pemikir. Terkadang keduanya dimaknai sebagai dua kata yang mempunyai satu makna, terkadang pula dipahami sebagai dua kata yang saling berdialektika. Kata yang satu bersifat khusus, yang satunya lagi bersifat umum.[294]

Dari segi bahasa, iman berarti membenarkan. Pengertian ini diambil dari kisah saudara-saudara Yūsuf terhadap ayah mereka, Ya'qūb. Di sana terdapat kata-kata "*wamā anta bimukminin lanā*". Kata-kata ini diartikan kamu tidak membenarkan kami. Pengertian pembenaran (*al-Taṣdīq*) di sini berarti keyakinan pendengar terhadap kebenaran khabar yang dibawa

[293] Maḥmud Muḥammad Ṭāha, *Arus Balik Syari'ah*, ter. Khoiron Nahdiyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

[294] Khaled Al-Baghdadi, *al-Imān wa al-Islām* (Istanbul Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000), hlm. 29.

kepadanya.[295] Sedang secara shar'ī menurut ahli sharī'at, iman bukanlah bentuk pembenaran secara mutlak, melainkan sikap pembenaran terhadap ajaran yang dibawa Muhammad,[296] yang dalam rumusan Ash'āriyah terangkum dalam enam unsur, Allah, Malaikat, Nabi dan Rasul, Kitab, Hari Akhir, dan Qaḍa dan Qadar. Pengertian iman ini kemudian terdefinisikan secara baku, yakni membenarkan melalui hati, pengakuan dengan lisan dan mengamalkan rukun-rukunnya. Begitu pula Islam. Dari segi bahasa, Islam berarti tunduk dan patuh tanpa syarat kepada Tuhan. Secara shar'ī, Islam berarti menjalankan perintah dan menjauhi larangan Allah. Dalam tradisi Sunni, rukun Islam ada lima, membaca shahadat, mengerjakan ṣalat, berpuasa, membayar zakat dan menunaikan haji jika mampu.

Sedang bagian *furū'* adalah menyangkut turunan dari yang prinsipil, misalnya meyakini Allah dengan cara memberikan pembahasan antara esensi dan aksiden, memberikan sifat-sifat yang tidak dimiliki manusia, begitu pula cara mengamalkan rukun Islam, misalnya cara mengerjaklan ṣalat, cara berwujud, dan cara-cara lain yang berkaitan dengan uṣūl. Kebalikan dari pengertian rukun asasi Islam ini, para pengingkar dan penentangnya berarti telah menjadi kafir.

Menurut sebagian kalangan, bagian yang prinsipil merupakan esensi Islam yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, sebaliknya, bagian *furū'* merupakan pemikiran Islam yang terikat oleh ruang dan waktu. Dengan kata lain, prinsip Islam berada

---

[295] Imām al-Bayḍāwī, *Tafsir Al-Qāḍī Al-Bayḍāwī*, juz 1 (Istanbul Turki: Hakikat Kitabekvi, 1990), hlm.83.

[296] Imām al-Bayḍāwī, *Tafsir al-Bayḍāwī*, hlm. 85.

di luar otoritas penafsiran manusia. Umat Islam hanya berkewajiban meyakini keberadaannya, sedang yang *furū'* diberikan pada manusia untuk diterjemahkannya ke dalam kehidupan nyata. Tuduhan sesat muncul lantaran mereka mengunci rapat-rapat bagian yang prinsipil dalam Islam, sehingga pihak-pihak yang melakukan penafsiran dan pemahaman yang berbeda dengan pihaknya dipandang sebagai zindiq, murtad, sesat dan sebagainya.

Persoalan yang menjadi pemicu tuduhan sesat MUI dan organisasi Islam lainnya atas Ahmadiyah dan JIL, bukan hanya berkaitan dengan persoalan *furū'*, tapi juga dengan persoalan *uṣūl*. Untuk menengahi kontroversi tersebut, penulis hendak masuk ke dalamnya terutama menyangkut persoalan kenabian yang di dalam Islam secara umum diyakini sebagai persoalan prinsipil bagi keabsahan keimanan seseorang.

D. Konsep Kenabian dalam Islam

Jika dilihat secara historis, tuduhan sesat dan menyesatkan[297] di kalangan pemikir Islam khususnya muncul sejak paruh kedua perkembangan Islam, terutama pasca wafatnya Nabi Muhammad. Sejarah mencatat, Abū Bakar menganggap sesat

[297] Meminjam Analisis Machasin, para pemikir selama ini acapkali menggunakan filosofi sesat. Menurutnya, filosofi sesat dan menyesatkan tidak saja dilakukan para pemikir, di dalam al-Qur'ān juga terdapat beberapa ayat yang bermuatan filosofi sesat. Ia memberikan contoh beberapa ayat al-Qur'ān, misalnya, al-An'ām: 74; Yūsuf: 8 dan 30 dan al-A'rāf 60. Machasin, "Aliran Sesat dan tindakan sesat serta filosofi serba sesat", disajikan dalam seminar *"Kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan: Ahmadiyah dalam Sorotan"*, (ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005).

orang-orang yang tidak mau membayar zakat yang kemudian berakhir dengan perang melawan mereka.[298] Muktazilah menganggap sesat Aḥmad Bin Hanbal yang menolak mengakui kemakhlukan al-Qur'ān. Setelah berkuasa, kalangan Ash'ariyah menganggap sesat Muktazilah, begitu pula Aḥmad bin Hanbal menganggap zindiq orang yang menganggap al-Qur'ān makhluk.[299] Al-Ghazālī menganggap sesat para filsuf dalam tiga persoalan, pengetauan Tuhan, keabadian alam dan kebangkitan jasad di hari akahir.[300] Sikap yang sama dilakukan Ibnu Rushd sebagai pembela filosof. Kendati menolak tuduhan sesat al-Ghazālī, ternyata Ibnu Rushd juga melakukan hal yang sama dengan al-Ghazālī, karena ia menyesatkan aliran lain selain filsafat.[301]

Tidak hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan yang dipandang sebagai unsur prisipil dalam agama. Persoalan yang

[298] Konon, Umar Bin Khaṭṭāb berbeda pendapat dengan Abū Bakar tentang apakah para pembangkangyang tidak mau membayar zakat wajib diperangi atau tidak. Berbeda dengan Abū Bakar yang mewajibkan mereka diperanagi, Umar menolak memerangi mereka.

[299] Aḥmad bin Hanbal, "al-Raddu 'alā al-Zabādiqah", dibaca oleh Yaḥyā Murād, dalam (*al-Tahāfut al-Falāsifah*), karya al-Bartaki al-Tūsī, cet. ke-1 (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 4.

[300] Sanggahan al-Ghazālī tentang sesat pola pikir para filsuf muslim saat itu terangkum dalam kitab berjudul *Tahāfut al-Falāsifah*. Kitab ini terdiri dari tiga judul buku, *Muqaddimah 'alā Tahāfut al-Falāsifah al-Musammā*: *Maqāṣid Falāsifah*, taḥqīq: Sulaimān Daniyā, cet ke-3, (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t); *Tahāfut-al-Falāsifah* dan kitab *Mi'yār al-'Ilmi*.

[301] Sanggahan atas al-Ghazālī dan tuduhan sesat aliran teologi, hashawuyah, tasawuf dan filsafat terangkum dalam ketiga kitabnya, Ibnu Rushd, *Faṣl al-Maqāl, Fī mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī'ah min al-Iṭṭiṣāl, Dirāsah wa Taḥqīq*, Muhammad Imarah, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972); Ibnu Rushd, *al-Kashf al-Manāhij al-Adillah fi Aqāid al-Millah, aw (Naqd Ilmi al-Kalam Ḍiddam 'Alā al-Tarsīm al-Ideologi li al-Aqīdah Wa Ḍifā'an 'An al-Ilmi Wa Khuriyah al-Ikhtiya Fi al-Fikri Wa al-Fi'li)*, pengantar oleh Muhammad Abid al-Jābirī, (Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1997); Ibnu Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut, Taqdīm, Ḍabṭi wa Ta'līq*, Muhammad al-Aribī, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1993).

berkaitan dengan cabang pun mulai mendapatkan tuduhan-tuduhan. Alī Abd al-Rāziq dituduh sesat karena menyatakan al-Qur'ān tidak menegaskan wajibnya kekhalifahan dalam pemerintahan Islam,[302] Ṭāhā Husein dianggap sesat karena mengkritik peran shi'ir jahiliyah dalam memahami al-Qur'ān,[303] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dituduh murtad karena mengkritik uṣūl fiqh Shāfi'ī[304] dan kemudian menawarkan model hermeneutika dalam memaknai al-Qur'ān,[305] dan sebagainya.

Masalahnya adalah apa yang dimaksud persoalan yang prinsipil dalam agama dan apakah prinsip agama boleh didiskursuskan kembali atau tidak ?

Pemahaman tentang konsep prinsip agama berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya dan antara satu aliran dengan aliran lainnya. Para pemikir klasik, terutama para teolog yang terkadang menyebutnya sebagai uṣūluddīn, menganggap prinsip agama adalah sikap membenarkan, mengakui dan mengamalkan rukun iman dan rukun Islam, sebagaimana disinggung di atas. Model ini dirumuskan kalangan Ash'ariyah. Berbeda dengan rumusan ini, kalangan Muktazilah menganggap yang prinsipil dalam Islam adalah keyakinan akan lima unsur dasar yang disebut *Uṣūl Khamsah*. Yakni, *Tawhīd, al-Adl, al-Wa'du wa al-Wa'īd, al-Manzil Bayna al-Manzilatayn,* dan

---

[302] Alī Abd al-Rāziq, *al-Islām Wa Uṣūl al-Ḥukmi: Bahthun Fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fi al-Islām*, cet. ke- 3 (Mesir: Shirkah Mahir, 1925).

[303] Ṭāhā Husein, *al-Nash al-Kamīl li Kitāb fi al-Shi'ri al-Jāhilī* (Mesir, 1996).

[304] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'i wa Taksīsi al-Ideologiyah al-Wasaṭiyyah*, cet. ke- 2 (Mesir: Maktabah Makbuli, 1996).

[305] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, cet. ke-2 (Mesir: Sina, 1994).

'Amar Ma'rūf wa Nahi al-Munkar.[306] Al-Ghazālī menganggap pengetahuan Tuhan, keabadian alam dan kebangkitan jasad di hari akhir sebagai prinsip agama. Hal itu ditandai dengan tuduhan kafir para filsuf terkait dengan tiga persoalan di atas. Ibnu Rushd memahami yang prinsipil dari agama terkait dengan keyakinan atas tiga usnur mendasar, yakni Allah, Nabi dan hari akhir.

Perbedaan konsep prinsip agama dan apa saja unsur-unsur prinsipil dalam agama membuktikan perbedaan pemahaman dalam Islam tidak saja berkaitan dengan hal-hal yang bersifat *furū'*, tapi juga yang prinsipil. Perbedaan ini absah dalam tradisi pemikir klasik dan hal itu berlanjut hingga sekarang. Tuduhan sesat bagi aliran Aḥmadiyah oleh MUI, dilihat dari sudut ini, menjadi cermin kegagalan MUI merumuskan konsep prinsip dalam agama. Padahal jika merujuk pada al-Qur'ān, pengakuan akan eksistensi keyakinan pihak lain justru dianjurkan, bukan malah dilarang. Paling tidak hal itu dibuktikan oleh dua ayat: *"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābi'īn, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh maka mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada ketakutan pada mereka dan mereka tidak akan bersedih hati"* (al-Baqarah: 62); dan *"Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Ṣābi'īn dan orang-orang Nasrani, siapa saja yang beriman pada Allah, hari kemudian dan*

[306] Abd al-Jabbār Aḥmad, *Sharḥu al-Uṣūl al-Khamsah*, ditaklik oleh Aḥmad bin Husein bin Abī Hāshim, dan diedit oleh Abdul Karīm Usmān (Mesir: Wahbah Librari, t.t).

beramal saleh maka tidak ada ketakutan pada mereka dan mereka tidak bersedih hati" (al-Māidah: 69)

Dua ayat al-Qur'ān ini memuat dua hal: *pertama*, aktivitas beriman dan beramal saleh, *kedua*, obyek keimanan, yakni, Allah dan hari akhir. Bagian pertama bisa dirumuskan sebagai bentuk pembenaran melalui hati, pengakuan melalui lisan dan pengamalan rukun-rukunnya. Bagian ini hampir sama dengan konsep Ash'ariyah. Berbeda dengan konsep keimanan Ash'ariyah[307] dan Muktazilah, dua ayat al-Qur'ān ini hanya menyebutkan dua hal yang wajib diimani, Allah dan Hari Akhir. Begitu juga dengan subyek yang beriman. Dua ayat ini menyebutkan empat kelompok penganut agama yang berbeda-beda, penganut Islam, Nasrani, Yahudi dan Ṣābi'īn, dan menurut al-Qur'ān mereka semua tidak perlu khawatir, takut dan bersedih hati, karena mereka akan mendapat pahala jika aktivitas beriman pada Allah dan hari akhir, serta melakukan amal saleh telah mereka jalani.

Paparan dua ayat al-Qur'ān ini memberikan kesimpulan bahwa persoalan kenabian tidak menjadi unsur prinsipil dalam keimanan. Unsur prinsipil dalam agama adalah iman pada Allah dan hari akhir. Dua unsur keimanan ini dimiliki empat agama yang disebut al-Qur'ān: Islam Kristen, Yahudi, dan Ṣābi'īn. Inilah prinsip-prinsip universal dalam agama-agama yang dijadikan ukuran penilaian kebenaran keimanan seseorang dalam pandangan al-Qur'ān. Pandangan ini merupakan pandangan inklusif al-Qur'ān tentang masalah uṣūl dalam agama-agama.

---

[307] Konon rumusan Ash'ariah didasarkan pada Hadīth nabi. al-Baghdadi, *al-Imān wa al-Islām*, hlm. 29.

Sementara itu, ajaran eksklusif al-Qur'ān tentang keimanan ditunjukkan oleh beberapa ayat dan ayat-ayat tersebut menyebutkan unsur keimanan yang berbeda-beda satu sama lain. Di antara ayat-ayat tersebut adalah *"Rasul telah beriman pada al-Qur'ān yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman pada Allah, malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya dan Rasul-rasul-Nya"* (al-Baqarah: 285), dan *"dan Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebaikan, akan tetapi sesungguhnya kebaikan itu adalah beriman pada Allah, hari akhir, Malaikat-malaikat, Kitab-kitab dan Nabi-nabi"* (al-Baqarah: 177).

Pada ayat pertama disebutkan ada empat unsur yang perlu diimani, yakni, beriman pada Allah, Malaikat, kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya. Sedang hari akhir, qaḍa' dan qadar tidak dimasukkan ke dalam unsur keimanan. Sementara di ayat kedua, al-Qur'ān menyebutkan keimanan sebagai salah satu bentuk kebaikan, di samping menunaikan zakat dan mengerjakan ṣalat. Pada ayat kedua ini, al-Qur'ān menyebutkan lima unsur keimanan, yakni iman pada Allah, hari akhir, malaikat, kitab-kitab dan nabi-nabi, namun tidak menyebutkan unsur qaḍa' dan qadar sebagai bagian dari keimanan.[308]

Di samping terdapat beberapa ayat yang tidak menyebutkan kenabian sebagai unsur keimanan yang asasi, terdapat ayat al-Qur'ān yang menyatakan bahwa di samping nabi-nabi yang

[308] Ibnu Rushd menyebutkan tiga unsur prinsipil dalam agama, yakni, kepercayaan adanya Tuhan, kenabian, serta adanya kebahagiaan dan kesengsaraan di hari akhir. Ibnu Rushd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: Pilar Meia dan Thawrah Institut, 2004), hlm. 28.

disebutkan, juga masih ada nabi-nabi yang belum disebutkan dalam al-Qur'ān, *"Dan kami telah mengutus para rasul yang sungguh telah kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Mūsā secara langsung"* (al-Nisā': 164).

Dengan mencermati ayat ini, boleh jadi Mirza Ghulam Ahmad termasuk Nabi kaum Aḥmadiyah yang tidak disebutkan al-Qur'ān, sebagaimana agama-agama lain memiliki Nabi yang tidak disebutkan dalam al-Qur'ān. Terlepas kebenaran pemahaman atas adanya Nabi terakahir setelah Nabi Muhammad, ayat ini memberikan peluang bagi kaum tertentu untuk menerima utusan, lantaran seorang utusan selalu lahir dari kaum itu sendiri. Di satu sisi, ini berkenaan dengan persoalan kontroversi kenabian dalam al-Qur'ān.

Analog melalui analisis di atas, pemahaman tentang Allah dan hari akhir lebih sering mengundang kontroversi ketimbang persoalan kenabian. Jika kita lihat pemahaman para pemikir klasik yang acapkali dijadikan referensi umat Islam belakangan, mereka juga berbeda pendapat dalam memahami Allah. Pemahaman tentang Allah sebanding dengan jumlah aliran dan pemikir yang ada saat itu. Para filsuf memahami Allah dengan menggunakan teori filsuf Yunani tentang esensi dan aksiden. Dengan substansi yang sama, para teolog menggunakan kategori sifat dan dhat, begitu juga dengan para sufi dan para ahli bahasa. Contoh sederhana perbedaan mereka tentang Allah dari segi bahasa, menyangkut apakah Allah merupakan nama (*al-Ism*), sesuatu yang diberi nama (*tasmiyah*), atau nama dan

yang dinamai (*al-Musammā bih*) dan merupakan satu kesatuan yang tak terpisah.

Ada tiga model pemahaman tentang masalah ini: *pertama,* nama Allah sama dengan obyek yang dinamai (*al-Musammā bih*), bukan proses penamaan. Pemahaman ini diwakili kalangan Ash'ariyah dan al-Māturidiyah. Contoh yang diberikan aliran ini adalah "Sabbihisma Rabbika al-A'lā". Yang dimaksud *ismi* di sini adalah dhat. *Kedua,* nama Allah merupakan penamaan. Argumen yang ditokohi Muktazilah ini mengkaitkan permasalahan tersebut dengan 99 nama Allah. Sebab jika nama dan obyek yang dinamai tersebut sama maka tentu jumlah dhat Allah sebanyak 99 nama. Ini tentu tidak boleh terjadi pada Allah Yang Esa. Pendapat *ketiga*, yang ditokohi al-Ghazālī menyatakan bahwa nama, obyek yang dinamai dan penamaan merupakan tiga hal yang berbeda. Menurutnya, nama merupakan subyek tanda dan hal itu membutuhkan tiga hal, subyek yang meletakkan (*al-Musammī*), aktivitas peletakan (*tasmiyyah*) dan obyek yang menjadi sasaran peletakan (*al-musammā alladzī wuḍi'a lahu al-Ism*).[309]

Begitu pula dengan persoalan hari akhir. Apakah hari akhir itu ada, apakah di hari akhir ada kebangkitkan kembali jasad atau ruh, apakah di hari akhir seseorang bisa melihat Tuhan, dan apakah di hari akhir seseorang bisa menemukan kenikmatan dan kesengsaraan. Pertanyaan-pertanyaan ini mengundang debat berkepanjangan di kalangan pemikir, bukan saja di kalangan pemikir muslim, tapi juga non-muslim yang bergelut dengan

[309] Muḥammad Ṣāleh al-Zarkan, *Fakhruddin al-Rāzī: wa Arāuhu al-Kalāmiyah wa al-Falsafiyyah* (Dār al-Fikr, t.t), hlm. 213-214.

keilmuan murni. Al-Ghazālī pun memberi label rancu pada filsuf muslim yang menganggap tidak ada kebangkitan jasad di hari akhir.

Berdasar beberapa ayat al-Qur'ān ini, penulis menyimpulkan bahwa al-Qur'ān sangat menghargai hal-hal yang prinsipil pada agama-agama lain termasuk juga dalam Islam, kendati di dalam Islam terdapat beberapa unsur tambahan. Menyimpulkan unsur-unsur keimanan masih bisa diperdebatkan dalam al-Qur'ān sebagaimana keimanan itu sendiri tampaknya tidak terlalu dipersalahkan dan itu berarti pemahaman baru atas ayat al-Qur'ān yang menyebutkan Muhammad sebagai Nabi terakhir juga tidak perlu disesalkan.[310] Sebab perbedaan penafsiran tentang persoalan ini tidak lebih berat posisinya daripada penafsiran terhadap konsep Allah dan hari akhir. Karena itu, pemahaman Aḥmadiyah atas adanya *Nabi Ummatī* dari al-Qur'ān yang secara tegas dipahami sebagai bukti kenabin Muhammad sebagai Nabi terakhir tampaknya bisa ditoleransi. Biarkan mereka mempunyai pemahaman sendiri sebagaimana kita mempunyai pemahaman sendiri.

E. Kerancuan Metode Berpikir

Bertolak dari analisis ini, penulis melihat adanya kerancuan metode berpikir jika misalnya perbedaan pemahaman Aḥmadiyah dipandang sebagai bentuk kesesatan pemahaman ke-Islaman, lantaran mereka mempunyai pemahaman berbeda terkait

---

[310] Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003).

dengan tiga unsur yang diduga sebagai unsur-unsur prinsipil dalam Islam, yakni kepercayaan pada Allah, Kenabian dan hari akhir. Sebab, kenyataannya, paparan di atas membuktikan persoalan prinsip-prinsip agama dipahami berbeda-beda oleh para pemikir. Tuduhan sesat karena perbedaan pemahaman atas persoalan prinsipil dalam agama hanya mungkin muncul dari metode berpikir yang tidak membedakan secara tegas antara Islam dan pemikiran Islam.

Keyakinan tentang adanya Allah, Nabi dan hari akhir pada umumnya oleh al-Qur'ān ditempatkan sebagai unsur asasi Islam dan mungkin inilah yang disebut Islam. Tetapi, menyangkut pemahaman tentang ketiga unsur asasi tersebut tidak bisa dimasukkan ke dalam prinsip-prinsip agama. Pemahaman ini dimasukkan ke dalam pemikiran agama yang tentunya tidak absolut, sebab setiap pemikir mempunyai pemahaman yang berbeda tentang hal tersebut. Pemahaman Aḥmadiyah berbeda dengan pemahaman MUI. Lalu adakah otoritas normatif dalam al-Qur'ān yang menegaskan bahwa kebenaran pemahaman Islam dimiliki oleh MUI? Kendati terdapat sebuah hadīth yang menyatakan ulama sebagai penerus para Nabi, pemahaman tentang siapa yang dimaksud ulama pun berbeda-beda di kalangan para pemikir. Filsuf menganggap yang dimaksud ulama itu adalah filosof. Begitu pula para sufi, fuqaha dan teolog. Hanya orang-orang yang mengatasnamakan Tuhan dan pemerintahlah yang mengakui bahwa mereka memiliki kebenaran secara tunggal.

F. Penutup

Fatwa sesat MUI atas Aḥmadiyah dan aliran Islam kontemporer bisa dipahami sebagai bentuk metode berpikir yang tidak menghargai al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam, lantaran di dalam al-Qur'ān ditemukan sikap inklusif atas keimanan agama-agama lain tidak saja berkaitan dengan kehidupan dunia tapi juga kehidupan akhirat. Anjuran iman pada Allah dan hari akhir merupakan ukuran keimanan setiap agama dan Tuhan pun menjamin mereka mendapat pahala kelak di kemudian hari jika keimanan dan beramal saleh telah mereka jalankan selama di dunia.

Bertolak pada sikap inklusif al-Qur'ān di atas, mendiskursuskan kembali persoalan kenabian dalam Islam perlu mendapat apresiasi yang toleran, bukan saja karena ada jaminan kebebasan menjalankan keyakinan dari UUD '45, tapi juga jaminan itu datang dari al-Qur'ān sendiri. Bukankah Nabi Muhammad menghargai keberadaan *Paganisme* di dalam Piagam Madinah?

BAB IV

MENALAR AL-QUR'ĀN

RELASI AL-QUR'ĀN DENGAN BUDAYA LOKAL: Sebuah Tatapan Hermeneutis

A. Pendahuluan

Persoalan yang berkaitan dengan relasi Islam dan budaya lokal seringkali muncul di Indonesia, dan bahkan merupakan pergumulan yang tak kunjung usai antara tiga model wacana Islam: Arabisasi yang dibawa kalangan masyarakat Arab dan orang yang berafilisiasi dengannya, Islamisasi atau purifikasi yang diusung kalangan modernis dan pribumisasi yang diusung kalangan tradisionalis. Perbedaan ketiga model aliran pemikiran Islam ini pada hakikatnya bertumpu pada pandangannya tentang relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal, kendati secara teoritis, hal itu tidak tanpak di permukaan. Lebih fokus lagi, budaya lokal dimaksud adalah budaya lokal kekinian umat Islam di mana al-Qur'ān hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang muncul ke permukaan.

Terhadap persoalan ini, saya tidak akan membicarakannya secara empiris, tetapi secara epistemologis. Sebab epistemologi menjadi landasan dasar dalam memandang relasi keduanya

secara empiris. Permasalahan pertama yang perlu diajukan terlebih dulu sebelum menjawab persoalan relasi Islam dan budaya lokal saat ini di Indonesia adalah bagaimana relasi Islam, melalui al-Qur'ān,[311] dengan budaya lokal pra-dan era-turunnya al-Qur'ān? Jawaban atas pertanyaan ini penting karena hal itu berimplikasi pada jawaban tentang relasi keduanya dalam konteks kekinian.

Untuk menjawab permasalahan ini, saya mencoba meramu model teori hermeneutika Hirsch[312] tentang makna dan signifikansi yang biasa digunakan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd; analisis budaya tentang keterkaitan wahyu dengan budaya masyarakat Arab; dan teori semantik Izutsu yang bertujuan menemukan makna obyektif al-Qur'ān dengan pola makna kata dasar dan relasional.

B. Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya

Dengan meminjam teori kemakhlukan al-Qur'ān Muktazilah, Naṣr Ḥāmid menganggap al-Qur'ān sebagai teks, sebagaimana teks yang lain pada umumnya.[313] Ketika Muktazilah

---

[311] Sengaja kata "al-Qur'ān" digunakan dalam tulisan ini dengan tujuan untuk menghindari perdebatan yang tidak menjadi fokus bahasan tulisan ini. Penegasan ini penting, karena secara epistemologis, penulis mempunyai pandangan sendiri tentang wahyu Tuhan ini, yang penulis sketsakan menjadi tiga kategori, wahyu, al-Qur'ān dan Mushaf Usmani. Menurut amatan penulis, ketiga istilah tersebut merupakan nama yang berbicara tentang substansi yang berbeda. Untuk lebih jelasnya, Lihat karya saya. Aksin Wijaya, *Menggungat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gernder*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[312] Tentang hermeneutika Hirsch dapat dilihat K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Perngantar Kritis Mengenai Teori Dan Praktek Penafsiran Sastra*, terj. Soelestia, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), hlm. 59.

[313] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebanaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 19.

mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah makhluk karena ia diciptakan Tuhan maka pada saat itu, menurut Naṣr Hāmid, Muktazilah menganggap al-Qur'ān sebagai tindakan Tuhan yang acapkali berkaitan dengan realitas. Oleh karena al-Qur'ān telah berubah wajah menjadi teks profan sebagaimana layaknya teks-teks lain maka ketika sampai ke realitas duniawi, teks ini bisa didekati dengan pendekatan apapun sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk di antara dengan linguistik struktural Saussure, yang dikenal dengan linguistik modern.

Dalam pandangan linguistik Struktural,[314] bahasa (*language*) terpola menjadi dua bagian. *Pertama, langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam suatu masyarakat yang bertutur, yang kemudian menjadi milik bersama dari masyarakat bertutur tersebut. *Kedua, parole,* suatu tuturan yang bersifat aktual, temporal, personal dan individual atau *speech* dalam bahasa Inggris yang digunakan seseorang dalam komunikasi, dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu.[315] Dengan kata lain, *parole* merupakan perwujudan individual dari sistem bahasa atau *langue*, yaitu tindak bicara konkret seorang individu yang pada saat tertentu dengan menggunakan sistem tanda atau *langue* tertentu untuk menyampaikan pikiran dan

---

[314] Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 36.

[315] Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993), hlm. 85. Lihat Sri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001). Dan Jean Piageat, *Strukturalisme*, terj. Hermoyo (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 62-81.

pesannya kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi dan orang lain itu hidup dalam satu tingkat keberadaan yang sama.[316]

Dengan pemahaman bahasa sebagai *langue*, sebagai bagian dari unsur-unsur yang terdapat dalam realitas sosial, di situ terdapat dua sistem yang saling terkait dan berdialektika, yaitu sistem tanda bahasa dan sistem sosial budaya masyarakat penutur bahasa. Sebagai sistem yang mengkonstruksi, sistem sosial budaya masyarakat tentunya menjadi landasan bagi sistem bahasa. Hal ini pada gilirannya menyebabkan bahasa menjadi sistem tanda dari sistem sosial budaya yang melandasinya. Pada gilirannya, jika masyarakat mengalami perubahan dan perkembangan maka bahasa yang lahir darinya juga mengalami perubahan dan perkembangan.

Dari perkembangan budaya masyarakat penutur bahasa itu lahirlah dua makna dalam internal bahasa. *Pertama*, makna khusus, suatu makna yang terkait langsung dengan peristiwa kultural untuk memproduksi bahasa. *Kedua*, makna umum, yakni aspek dinamis bahasa yang selalu mengalami perubahan sesuai dengan model-model pembacaan yang ada. Menurut Naṣr Ḥāmid,[317] pembedaan tersebut berkaitan dengan pembedaan antara makna parsial yang temporal, yang ia sebut makna awal dan makna umum yang universal. Dari makna awal ini lahirlah dua makna: historis dan metaforis. Makna historis mulai ditinggalkan zaman tatkala realitas budaya yang memproduksinya mulai mengalami perubahan, sedang makna metaforis, masih bisa diinterpretasi secara metaforis, kendati ia tetap dilihat

---

[316] Agus, Cremers, *Antara Alam dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*, Flores, (NTT; Penerbit Nusa Indah, 1997), hlm. 43.

[317] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet. ke- 2, (Mesir: Sīnā Li-al-Nashr, 1994), hlm. 220-224

dalam konteks historisitasnya tanpa memiliki kaitan signifikan dengan realitas budaya kekinian. Kemudian, dari makna umum yang universal tadi, lahirlah makna dinamis yang disebut signifikansi.[318] Signifikansi ini acapkali mengikuti perubahan dan perkembangan zaman yang memproduksinya dan dimana ia hendak diberlakukan.

Dalam konteks al-Qur'ān, unsur pertama yang disebut makna awal, merupakan pesan awal al-Qur'ān, yakni makna yang muncul sejak pertama kali al-Qur'ān berkomunikasi secara dialogis dengan masyarakat Arab, sesuai dengan situasi dan kondisi saat itu. Komunikasi dialogis awal ini bersifat oral dan komunikasi seperti ini melibatkan dua hal, pendengaran dan lisan.[319] Pada saat ini, pesan pengucap, Muhammad sebagai representasi Tuhan, masih bisa ditangkap secara murni—tentunya dalam arti relatif dari kata itu—oleh pendegar, yakni masyarakat Arab yang terlibat dalam komunikasi, tanpa melihat struktur bahasa yang digunakannya. Komunikasi al-Qur'ān pada level ini mengambil dua bentuk, bentuk relasi al-Qur'ān dengan masyarakat Arab pra al-Qur'ān dan era al-Qur'ān dengan menggunakan bahasa Arab oral. Pada saat ini, al-Qur'ān merupakan tradisi yang hidup, sebab ia berfungsi menjawab berbagai persoalan yang muncul saat itu. Oleh karena itu, ia belum memiliki signifikansi bagi mereka yang hidup pada masa tersebut. Untuk menemukan makna dalam fase ini diperlukan analisis historis.

---

318 K.M. Newton, *Menafsirkan Teks*, hlm. 59

319 Muḥammad Karīm al-Kawwāz, *Kalāmullāh: al-Jānib al-Shafāhī min al-ẓāhirah al-Qur'āniyah*, (London: Dār al-Sāqī, 2002), hlm. 9

Sementara itu, signifikansi al-Qur'ān muncul setelah al-Qur'ān mewujud ke dalam teks tulisan, yang umum disebut *Muṣḥaf Uthmānī*, sesuai dengan perkembangan Islam yang semakin hari semakin meluas ke pelbagai daerah taklukan, dan al-Qur'ān dalam bentuk ini terkait erat dengan realitas pasca al-Qur'ān. Tapi tentunya, pada saat ini, al-Qur'ān pun masih mempunyai makna awal, kendati makna awal tersebut tidak lagi hidup sebagaimana ketika ia mewujud dalam bahasa oral. Makna awal dalam fase ini berwujud teks, karena itu ia berada dalam kondisi mati, yang memerlukan kajian lebih lanjut dengan cara mengaitkan teks dengan konteks saat itu. Al-Qur'ān dalam bentuk ini telah memiliki dua unsur makna, yakni makna awal dan signifikansi.

Pembahasan selanjutnya difokuskan pada relasi al-Qur'ān yang masih dalam bentuk oral dengan dua realitas dalam satu budaya: budaya Arab pra dan era al-Qur'ān.

C. Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya Arab Pra al-Qur'ān

Secara eksistensial, terdapat hubungan intim antara fenomena wahyu dan budaya Arab saat itu. Masyarakat Arab pra-Islam, telah terbiasa berhubungan dengan jin, sosok makhluk halus yang diciptakan Tuhan. Hubungan itu terjadi khususnya di kalangan para dukun dan sastrawan, yang waktu itu memang menjadi satu fenomena budaya yang cukup terkenal di kalangan masyarakat Arab. "Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal fenomena sha'ir (puisi) dan praktik perdukunan sebagai dua fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain di balik dunia yang kasat mata, yaitu dunia jin yang

mereka gambarkan seperti dunia dan masyarakat mereka", tutur Naṣr Ḥāmid.[320]

Dalam mencari inspirasinya, para sastrawan dan dukun, bergantung pada jin, karena ia diyakini dapat menangkap fenomena alam dan realitas alam ghaib dari langit sehingga para sastrawan dan dukun mampu memberikan suatu informasi pada manusia, yang tidak dapat ditangkap oleh panca indra mereka. Masyarakat Arab meyakini keduanya mampu memberikan informasi akurat tentang berita ghaib mengenai peristiwa yang akan dialami seseorang di hari-hari mendatang. Keyakinan seperti ini menyiratkan adanya tiga unsur obyek keyakinan masyarakat Arab pra al-Qur'ān, yakni keyakinan pada kharisma figur, seperti penyair dan kāhin,[321] adanya mediator dan pesan ghaib.

Fenomena di atas membawa implikasi pada bentuk penerimaan masyarakat Arab terhadap wahyu yang dibawa Nabi Muhammad. Analog dengan tradisi di atas, al-Qur'ān yang diturunkan Tuhan pada Muhammad, secara eksistensial memenuhi tiga syarat tradisi keyakinan masyarakat Arab pra al-Qur'ān. Muhammad merupakan cermin figur kharismatik; Jibril sebagai sosok mediator[322] yang bertugas menerima pesan

---

[320] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ, Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān*, (Lebanon-Beirut: al-Markaz Thaqafī al-Arabī, 2000), hlm. 34

[321] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ, Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 34; Abdullah Seed, "Rethinking "Revelation" As Precondition For Reinterpreting The Qur'an: A Qur'anic Perspekctive", *Jurnal of Qur'anic Studies*, (Center for Ismaic Studies, Schol Of Oriental an African Studies University of London, Vol. 1, 1999), hlm. 95-97; Muḥammad Karīm al-Kawwāz, *Kalāmullāh*, hlm. 23-25; dan lihat juga, Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 185-187

[322] Dalam konteks ini, belum tentu Jibril benar-benar berperan sebagai mediator dalam komunikasi Tuhan dengan Nabi Muhammad. Bisa jadi, Nabi Muhammad menggunakan Jibril sebagai sebuah strategi agar secara eksistensial al-Qur'ān yang dibawanya mudah diterima di kalangan masyarakat Arab yang telah terbiasa

dari alam ghaib; dan al-Qur'ān sebagai pesan ghaib yang dibawa oleh Jibril. Turun dalam tradisi serperti itu, tentu wahyu yang dibawa Muhammad pada masyarakat Arab, secara eksistensial mendapat respon positif dari mereka. Jika terdapat penolakan, mungkin itu terkait dengan esensi pesan yang ada di dalamnya. Dengan kata lain, penolakan mereka bukan pada eksistensi al-Qur'ān, melainkan pesan al-Qur'ān yang berbeda secara diametral dengan pesan penyair dan kāhin.

Tidak hanya dari segi eksistensial relasi tersebut terjadi, tapi juga dari segi esensial. Daya *magic shi'ir* dan *kahānah* secara esensial melekat pada al-Qur'ān. Kisah-kisah kekuatan *shi'ir* dan *kahānah*[323] al-Qur'ān acapkali mengisi ruang sejarah perjalanan al-Qur'ān di dunia Arab. Konon terdapat pandangan dan pengaruh beragam tentang kekuatan *magic* al-Qur'ān di era permulaan al-Qur'ān. Umar bin Khaṭṭāb memandang al-Qur'ān mempunyai *i'jāz* yang melebihi *i'jāz* shi'ir dan *kahānah* yang pada gilirannya membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surat Ṭāha yang dibaca adik dan iparnya. Setelah membacanya, ia mengatakan "alangkah indah dan mulianya kalam ini".[324] Berbeda dengan pengalaman Umar, al-Walīd Ibn al-Mughīrah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan al-Qur'ān untuk menghindari daya sihir al-Qur'ān. Al-Walīd berkata "sesungguhnya al-Qur'ān ini adalah sihir yang dipelajari".[325]

---

meyakini adanya mediator dalam mencari informasi tentang peristiwa yang akan dialami mereka dihari-hari mendatang. Untuk lebih jelasnya, lihat karya penulis. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, hlm. 44-47.

[323] Sayyid Quṭub, *Keindahan al-Qur'ān Yang Menakjubkan*, Terj. Bahrun Abu Bakar, (Jakarta: Robbani Press, 2004), hlm. 13.

[324] *Ibid.*, hlm. 16.

[325] *Ibid.*, hlm. 17.

Keimanan dan kekafiran kedua orang di atas, menurut Naṣr Ḥāmid, berpusat pada dimensi sastra al-Qur'ān sebagai teks yang menjalankan efektivitas persuasifnya,[326] kendati tidak berarti menafikan muatan yang ada di dalamnya.

Dengan melihat daya *magic* al-Qur'ān ini, bisa dinyatakan Al-Qur'ān menerimaa esensi shi'ir, dan bahkan menjadikannya sebagai salah satu unsur *i'jāz*[327] al-Qur'ān yang berfungsi menantang manusia saat itu untuk membuat teks yang serupa dengan al-Qur'ān. Namun, al-Qur'ān tidak bisa disebut sebagai shi'ir, hanya karena nilai seninya yang mengungguli shi'ir saat itu. Di sisi lain, al-Qur'ān menolak subtansi *kahānah* dan menyebutnya sebagai perilaku setan yang harus dijauhi manusia, karena dengan posisinya sebagai *kahānah* membuat orang-orang Arab saat itu menjauhi al-Qur'ān.

Dialog al-Qur'ān dengan tradisi masyarakat Arab pra al-Qur'ān juga didukung bukti-bukti normatif dan empirik. Salah satu bukti normatif dari al-Qur'ān yang mendukung sikap tersebut adalah ayat yang menandaskan agar umat Muhammad mengikuti sharī'at agama Ibrāhīm "ikutlah Millah Ibrāhīm yang hanif". Dalam tradisi pemikiran Islam belakangan, pernyataan al-Qur'ān ini, di samping ayat-ayat lain yang senada dengannya,

---

[326] Amīn al-Khūlī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, tarj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: Bina Media, 2005), hlm. 97.

[327] Pada umumnya, para pemikir yang acapkali menetapkan *I'jaz* al-Qur'ān pada unsur seni bahasanya adalah mereka yang menggunakan pendekatan sastra dalam memahami al-Qur'ān, semisal Amin al-Khuli dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an,* tarj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: Bina Media, 2005); Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an Yang Menakjubkan*, Tarj. Bahrun Abu Bakar, (Jakarta: Robbani Press, 2004); Muhammad Khalafallāh, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, Dan Moralitas Dalam Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Paramadina, 2002); dan Aishah Abdurraḥmān, *Tafsīr Bintu Shāti'*, tarj. Mudzakkir Abdussalam, (Bandung: Mizan).

diambil para ahli uṣūl yang kemudian melahirkan kaidah uṣūl yang dikenal dengan "shar'u man qablanā".

Sedang bukti-bukti empirik tradisi masyarakat Arab pra al-Qur'ān yang diikuti al-Qur'ān sangat bervariasi, dan paling tidak terkait dengan tiga hal: *pertama,* ritus-ritus peribadatan, baik warisan yang berasal dari suku Arab maupun kelompok Ḥanafiyah, seperti menghormati ka'bah, melaksanakan ibadah haji, menghormati bulan ramaḍan, menjalankan ibadah puasa, dan lain-lain; *Kedua*, ritus-ritus sosial politik, seperti jampi-jampi, pemeliharaan unta, poligami, perbudakan, ritus-ritus hukuman, seperti *al-Aqilah* dan *al-Qasāmah*, ritus-ritus peperangan, seperti seperlima bagian rampasan perang, *al-Salb*, *Al-Ṣafiyy*, dan ritus-ritus politik, seperti *khilāfah* dan *shūra;*[328] *Ketiga*, ritus-ritus etika, baik etika sosial maupun etika keagamaan, seperti kemurahan hati, keberanian, kesetiaan, kejujuran, kedemawanan, kesabaran, dll.[329]

Tradisi-tradisi pra al-Qur'ān seperti ini, yang populer dengan sebutan kisah-kisah isrāiliyāt, selanjutnya diambil dan ditradisikan para ahli tafsir sebagai salah satu sarana menafsiri al-Qur'ān.[330] Terhadap berbagai tradisi ritus-ritus masyarakat Arab pra al-Qur'ān tersebut, al-Qur'ān menerima dan memberinya

---

[328] Khalīl Abdul Karīm, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003)

[329] Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Qur'an*, terj. Mansoeruddin Djoely, cet. ke-2, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 113-157.

[330] Pada umumnya, para mufassir menggunakan tradisi pra al-Qur'ān dalam menafsiri al-Qur'ān, terutama shi'ir jahiliyah. Namun, pendapat ini mendapat kritik keras dari Ṭāhā Husein. Menurutnya, sejatinya al-Qur'ānlah yang dijadikan bukti dan alat penafsiran terhadap tradisi Arab pra al-Qur'ān, bukan sebaliknya. Ṭāhā Husein, *Fī al-Shi'ri al-Jāhilī,* (Kairo: Ru'yah, 2007).

muatan baru, islamisasi,[331] agar ia lepas dari kemushrikan yang menjadi tradisi sebagian masyarakat Arab saat itu.

Paparan di atas memberikan argumen logis bahwa al-Qur'ān lahir tidak dalam ruang dan kondisi yang kosong, melainkan dalam ruang dan kondisi yang penuh dengan berbagai sistem dan budaya. Dalam situasi dan kondisi seperti itu, tentunya Islam hadir dengan berbagai perhitungan yang matang jika tidak akan ditinggalkan umat yang menjadi sasaran dakwahnya. Sebagai sumber asasi Islam yang memahami kondisi tersebut, al-Qur'ān acapkali berdialog dengan ajaran dan tradisi masyarakat Arab pra al-Qur'ān yang konon diyakini sebagai masyarakat jahiliyah,[332] baik secara eksistensial maupun secara esensial, sebagaimana dipaparkan di atas.

Melihat fenomena dialogis al-Qur'ān dan budaya lokal Arab pra al-Qur'ān—sebagai fase keterbentukan al-Qur'ān (*Marhalah Takawwun*), meminjam analisis Naṣr Ḥāmid—benar kiranya pernyataan Naṣr Ḥāmid—mengikuti analisis Ibnu Khaldūn—bahwa fenomena wahyu merupakan fenomena aktual yang tak terpisah dari budaya Arab yang berkembang saat itu.[333] Al-Qur'ān akan kehilangan daya *magic* dan relevansinya jika

[331] Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Qur'an*, hlm. 111

[332] Pembahasan bagus tentang Jahiliyah dilakukan Toshihiku Izutsu. Izutsu membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan al-Qur'ān sendiri. Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur'an*, hlm. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat arab pra Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalīl Abdul Karīm. Menurutnya, masyarakat Arab pra Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur'ān pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lebih jelasnya, lihat Khalīl Abdul Karīm, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003)

[333] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, hlm. 34.

dalam budaya seperti itu al-Qur'ān hadir dengan wajah lain yang bertujuan untuk mengadili realitas, dengan asumsi budaya mereka sebagai budaya jahiliyah.

D. Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya Arab Era Al-Qur'ān

Jika relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab pra al-Qur'ān bersifat dialogis, bagaimana relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab era turunnya al-Qur'ān? Sebagai sumber asasi ajaran Islam yang dianut masyarakat Arab pada era turunnya, al-Qur'ān tentu menduduki posisi sentral bagi masyarakat Arab yang mengimani dan memeganginya, terutama sejak al-Qur'ān mengalahkan pelbagai tantangan yang dilontarkannya terhadap para *kāhin* dan penyair Arab saat itu. Kendati muncul suara minor al-Qur'ān sebagai sihir dan sha'ir yang diadopsi Muhammad dari para penyair Arab pra al-Qur'ān, al-Qur'ān mulai diminati banyak orang dan bahkan dijadikannya sebagai *way of life* dan pandangan hidup masyarakat Arab saat itu. Sejak itulah, al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam yang dianut masyarakat Arab menduduki posisi sentral dalam peradaban Arab, yang oleh Naṣr Ḥāmid kemudian disebut sebagai Peradaban Teks (*Haḍarat Al-Naṣ*).[334]

Dengan menjadikan al-Qur'ān sebagai pusat peradaban, seluruh pandangan hidup masyarakat Arab berpusat pada teks al-Qur'ān, baik berkaitan dengan pandangan dunianya, keilmuan, filsafat, teknologi, etika maupun pandangan

[334] Dengan meminjam model pemikiran Muktazilah tentang teori kemakhlukan al-Qur'ān, Naṣr Ḥāmid menawarkan konsep teks atas al-Qur'ān, sehingga ketika al-Qur'ān dijadikan pandangan hidup masyarakat Arab, ia menyebut peradaban Arab sebagai sebagai peradaban teks. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ,* hlm. 9

keagamaannya. Setiap menghadapi persoalan, al-Qur'ān selalu dijadikan rujukan utama dan pertama sebelum mengacu pada akal dan lainnya. Karena itu, sedikit berbeda dengan relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab pra al-Qur'ān, tidak salah jika dinyatakan—dalam kaitannya dengan budaya era turunnya—bahwa al-Qur'ān membentuk budaya masyarakat Arab. Meminjam analisis Naṣr Ḥāmid, al-Qur'ān berada dalam fase membentuk budaya (*Marhalah al-Takwīn*). Puasa Ramaḍan dan ibadah haji merupakan bagian dari tradisi ritual masyarakat Arab pra al-Qur'ān yang kemudian diislamisasi[335] dan akhirnya menjadi ritual keagamaan khas Islam yang menjadi kewajiban umat Islam sepanjang masa.

E. Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya Pasca Al-Qur'ān

Dua model relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal Arab sebagaimana dilansir di atas memunculkan pertanyaan baru, bagaimana model relasi al-Qur'ān dengan budaya pasca al-Qur'an, yakni budaya lokal kekinian. Pertanyaan ini menjadi penting dibahas, sebab model relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal Arab era al-Qur'ān, yang menganggap al-Qur'ān sebagai "pembentuk budaya" melahirkan jargon bid'ah dan sunnah. Setiap ajaran yang berada di luar jalur al-Qur'ān dipandang

[335] Menurut Izutsu, terdapat kontinuitas tertentu antara pandangan qur'āniyah dengan pandangan dunia Arab. Karena itu, menurutnya, sangat tidak adil terhadap keduanya jika semangat al-Qur'ān dipandang bertentangan seratus persen dengan semangat pertama. Adopsi yang diambil al-Qur'ān menurutnya tetap dalam kerangka perubahan, yakni dalam bentuk Islamisasi terhadap nilai-nilai lama masyarakat Arab pra al-Qur'ān. Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Qur'an*, hlm. 111.

sebagai bid'ah yang sesat dan neraka menunggu orang yang melakukan ajaran bid'ah tersebut. Sebaliknya, setiap ajaran yang merupakan turunan dari al-Qur'ān dipandang sebagai sunnah nabi, sehingga surga menanti orang yang mengerjakan amalan sunnah tersebut. Dalam perjalanannya, implikasi pertama lebih besar pengaruhnya dalam mengarahkan perjalanan umat Islam, sehingga realitas sosial budaya yang mengalami perkembangan luar bisa tanpa ada kendala sedikitpun dipandang sebagai perkembangan yang melenceng dari aturan-aturan nabi dan karena itu perlu ada upaya purifikasi.

Seiring dengan perkembangan sosial budaya yang begitu cepat, ternyata model relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal era al-Qur'ān ini, yang berposisi sebagai pembentuk budaya, tidak selamanya berhasil mendukung model purifikasi. Sebab perkembangan sosial budaya yang begitu cepat merambah ke dalam jantung kehidupan umat Islam bukan hanya menjadi kendala bagi kemurnian ajaran Islam, sebaliknya, umat Islam justru merasa membutuhkan perkembangan tersebut. Hal ini disebabkan karena ajaran Islam model klasik yang melarang bid'ah atau inonasi ternyata tidak mampu memberikan solusi alternatif bagi kebutuhan material dan rasional manusia di masa-masa selanjutnya. Karena itu, peradaban Arab klasik runtuh akibat kekakuan pemahamannya (khususnya pada era belakangan) atas relasi Islam dan budaya lokal, utamanya pasca abad pertengahan, dengan mengikuti model purifikasi.

Untuk memberikan jawaban atas persoalan ini maka dalam hal relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal pasca al-

Qur'ān, memerlukan pemahaman lain dari model pemahaman sebelumnya. Dengan kata lain, relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab pra dan era al-Qur'ān perlu menggunakan analisis budaya dan sejarah untuk menemukan makna awal al-Qur'ān, karena pada saat itu al-Qur'ān belum memiliki signifikansi, yang memerlukan sebuah interpretasi. Al-Qur'ān merupakan bagian dari kehidupan mereka karena itu ia menjadi sesuatu yang hidup dan proaktif menjawab pelbagai persoalan yang ada. Sementara itu, dalam konteks relasi al-Qur'ān dengan realitas budaya kekinian yang telah mewujud ke dalam bentuk teks tulisan, *Muṣḥaf Uthmānī,* maka relasi keduanya bukan lagi mengambil bentuk sebagaimana sebelumnya, melainkan mengambil bentuk interpretasi. Dengan kata lain, al-Qur'ān tidak lagi berfungsi sebagai sesuatu yang hidup sebagaimana masa-masa awal, sebab, pada fase ini, al-Qur'ān telah berubah wajah menjadi teks yang mati. "Al-Qur'ān tidak berbicara, manusialah yang sejatinya membuat al-Qur'ān berbicara", kata Ali bin Abi Thalib.[336]Karena itu, diperlukan manusia untuk menghidupkan teks yang mati tersebut.

Bagaimana menginterpretasi al-Qur'ān yang kini mewujud dalam bentuk tulisan yang mati tersebut? Di sinilah diperlukan pendekatan baru yang mampu mengaitkan teks dengan konteks kekinian. Semantik dan hermeneutika adalah dua pendekatan yang bisa mendukung maksud tersebut, tentunya tanpa menafikan pendekatan lainnya.

[336] Ali berkata, *"dhālika al-Qur'ān, fastanṭiqūhu wa lan yanṭiqa, walākin ukhbirukum 'an-hu."* 'Alī bin Abī Ṭālib, *Nahjul Balāghah*, diberi sharah oleh Muhammad 'Abduh (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), hlm. 200-201.

1. Al-Qur'ān Sebagai Teks Interpretatif

Kata semantik yang awalnya berasal dari bahasa Yunani ini mengandung arti memaknai atau studi tentang makna.[337] Jika dikaitkan dengan studi bahasa, studi yang dimaksud adalah studi atas makna kata dalam struktur bahasa, bukan pada peristiwa makna.[338] Teori semantik yang bisa digunakan dalam hal ini adalah teori semantik Izutsu, yang ia gunakan dalam menelaah relasi manusia dan Tuhan dalam al-Qur'ān.[339]

Menurut Izutsu, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual pandangan dunia masyatakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat berbicara dan berpikir, tapi yang lebih penting lagi, pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.[340] Secara mendasar, teori semantik Izutsu membedakan dua makna kata, yakni makna kata dasar dan makna kata relasional. Makna kata dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa dimanapun kata itu diletakkan, sedang

---

[337] Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, cet. ke-2, (Bandung: Sinar Baru Algensido, 2001), hlm. 15.

[338] Hal ini perlu ditegaskan demikian, sebab, ketika suatu wacana atau pesan diwujudkan ke dalam bentuk tulisan, yang terjadi sesungguhnya adalah pelestarian "makna ", bukan "peristiwa lahirnya makna" itu sendiri. Hubungan antara makna dan peristiwa makna dikemukakan oleh Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna Dalam Anatomi Bahasa*, Terj. Masnur Hery, (Yogyakarta: IRCISOD, 2002), hlm. 26. lihat juga, Paul Ricouer, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson (ed. & terj.), (London-New York: Cambridge of University Press, 1982), hlm. 145. Lihat juga, Ignas Kleden, "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": Membaca Teks Putu Wijaya dengan Pendekatan Tekstual" dalam (*Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*), cet. ke-2, (Bandung, Mizan, 1996), hlm. 327 .

[339] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

[340] *Ibid.*, hlm. 3.

makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna kata yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam medan semantik khusus,[341] al-Qur'ān.

Dilihat dari segi ini, perlu pelacakan kosakata al-Qur'ān secara historis, sebelum akhirnya dikaitkan dengan makna relasionalnya. Amīn al-Khūlī[342] bahkan melihat bahwa akan salah besar jika perkembangan makna kata dalam al-Qur'ān diabaikan begitu saja kendati sang penafsir memahami al-Qur'ān sebagai kitab agung berbahasa Arab dengan seni yang tinggi. Senada dengan al-Khūlī, sebagai konsekuensi logis keterkaitan al-Qur'ān dengan budaya lokal pra al-Qur'ān, kosakata al-Qur'ān pun, menurut Izutsu,[343] sejatinya dilihat dari segi perkembangannya. Dalam pandangan Izutsu,[344] ada tiga perkembangan makna kosakata al-Qur'ān. *Pertama*, pra turunnya al-Qur'ān, *kedua,* era turunnya al-Qur'ān, dan *ketiga,* pasca turunnya al-Qur'ān. Sementara itu, kosakata al-Qur'ān fase pertama, pra turunya al-Qur'ān, dipengaruhi oleh tiga budaya Arab pra al-Qur'ān, *pertama,* kosakata baduwi[345] murni yang mewakili *weltanchuung* Arab sangat kuno dan berkarakter sangat nomaden, *kedua,* kosakata kelompok pedagang yang masih terkait dengan kosakata baduwi, dan *ketiga,* kosakata Yahudi dan Kristen, suatu

[341] *Ibid.*, hlm. 12.

[342] Amīn Al-Khūlī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, hlm. 72.

[343] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hlm. 35.

[344] *Ibid.*, hlm. 35.

[345] Masyarakat Arab pra al-Qur'ān terbiasa mengadakan pengelompokan. Pengelompokan pertama berkait dengan kelompok Arab dan kelompok non-Arab yang disebut 'Ajam. Kelompok Arab pun masih terbagi lagi menjadi Arab baduwi yang disebut A'rab dan Arab urban. Khalīl Abdul Karīm, *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm. 47-58.

sistem istilah-istilah religius yang digunakan di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen yang hidup di tanah Arab, di samping kosakata yang berasal dari kelompok Ḥanafiyah.[346]

Di samping analisis atas makna dasar dan relasional dalam struktur bahasa al-Qur'ān yang bertujuan menemukan makna obyektif al-Qur'ān, yang oleh Amīn al-Khūlī,[347] disebut sebagai analisis terhadap al-Qur'ān sendiri, masih diperlukan analisis lain dalam menemukan makna awal al-Qur'ān, yakni analisis seputar al-Qur'ān, seperti asbāb nuzūl, realitas Makkah dan Madinah, dengan tujuan mengaitkan bahasa pada konteks pengungkapan semula kata itu.[348] Pendekatan yang menggabungkan dua unsur analisis ini, struktur dalam dan seputar al-Qur'ān, merupakan fenomena umum dalam tafsir atau pemahaman atas al-Qur'ān, dan perbedaannya hanyalah dari segi penekanan.

Dengan model seperti ini, Amīn al-Khūlī lebih menitikberatkan analisis sastra atas al-Qur'ān sebelum analisis lain, baik analisis sosiologis atau analisis ilmiah. Sebab menurutnya, al-Qur'ān secara substansial merupakan kitab agung berbahasa Arab yang mengandung nilai sastra tinggi. Nilai inilah yang pertama kali mempengaruhi daya pikat masyarakat Arab pra dan era al-Qur'ān dan karena itu menurutnya merupakan sebuah keharusan menempatkan nilai sastra ini sebagai makna awal yang harus dikaji sebelum yang lainnya.

---

[346] Perlu ditegaskan bahwa pada masa pra al-Qur'ān, dari segi keagamaan, masyarakat Arab telah terpola paling tidak menjadi empat kelompok populer. Ada kelonpok penganut agama Yahudi, Kristen, Paganisme dan Hanafiyah. Khalīl Abdul Karīm, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hlm. 5-18.

[347] Amīn Al-Khūlī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, hlm. 71-76.

[348] Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Qur'an*, hlm. 18.

Dengan penekanan yang berbeda dengan al-Khūlī, Fazlur Rahman menggunakan hermeneutika obyektif Emilio Betti[349] yang dipadukan dengan teori Shāṭibī.[350] Dengan memadukan kedua teori dari dua pemikir tersebut, lahirlah teori Rahman yang cukup populer hingga sekarang ini, khususnya dalam hal penafsiran terhadap al-Qur'ān, yaitu apa yang ia sebut dengan "gerakan ganda" penafsiran.[351] Dalam rangka menemukan makna obyektif,[352]--ini sebagai langkah pertama Rahman dari gerakan ganda penafsirannya—ia menggunakan dua cara: *pertama*, mencari makna awal pernyataan al-Qur'ān dengan mengkaji situasi historis dan problem historis dimana pernyataan itu merupakan jawabannya. Maksudnya, al-Qur'ān harus dilihat dalam situasi kelahirannya. Tentunya melalui realitas dimana ayat al-Qur'ān turun dan dalam sebab apa ayat al-Qur'ān turun. *Kedua*, mengeneralisir pernyataan-pernyataan yang bermula dari

[349] Emelio Betti adalah sejarawan Hukum Italia. Dalam teori hermeneutiknya, Betti memisahkan antara obyek dan subyek. Menurutnya, obyek tetap obyek dan ia bersifat otonom karena itu obyek harus diletakkan dalam posisinya sebagai obyek dan tidak boleh dicampuri oleh subyek. Tetapi, sebuah interpretasi, menurut Betti, tidaklah pasif, melainkan suatu proses rekonstruktif serta melibatkan pengalaman interpretator tentang dunia, titik diri interpretator dan minatnya dalam masa kini. Untuk menemukan apa yang dikatakan teks itu sendiri, interpretator harus masuk ke dunia teks. Dari sini tanpak bahwa Betti, berada di tengah-tengah antara hermeneutika obyektif dan filosofis. Poespoprodjo, *Interpretasi, Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatinya*, (Bandung: Remadja Karya, 1987), hlm.148-150.

[350] Teori yang diadopsi Rahman dari Shāṭibī adalah pencarian makna universal dari teks-teks partikular al-Qur'ān, sedang dari Betti mengadopsi dari gerakannya yang bolak-balik antara dunia teks dan dunia interpretator. Fazlur Rahman, *Islam and Moderniti*, (Chicago: The University of Chicago, 1984)

[351] Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, hlm. 362. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 6.

[352] Teori ini dimulai dari dua langkah, menemukan makna obyektif yang berbentuk moral umum dan makna kontekstual dalam rangka menjawab problem pratikular kontemporer. Lebih jelasnya, lihat, Aksin Wijaya, *Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq*, (Jurnal ushuluddin, Dialogia, Vol. 2, No. 2 Juli-Desember 2004), hlm. 56-57

yang pertikular, dari situasi dan *asbāb nuzūl* masing-masing ayat tersebut, sebagai pernyataan yang bersifat universal.[353] Dalam hal ini yang dicari Rahman adalah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal dan inilah yang menurutnya makna awal al-Qur'ān yang obyektif.

Tiga model pemahaman atas al-Qur'ān ini bertujuan untuk menemukan makna awal al-Qur'ān secara obyektif. Dari ketiganya ditemukan kesimpulan, makna awal-obyektif dari al-Qur'ān tersebut bisa ditemukan dengan menganalisis secara relasional antara struktur dalam dan struktur luar atau seputar al-Qur'ān, seperti realitas Makkah dan Madinah, Asbāb Nuzūl, tradisi dan adat istiadat masyarakat Arab, perjuangan nabi dan *milieu* Arab lainnya pada awal penyebaran Islam.[354]

Setelah makna obyektif atau makna awal kosakata al-Qur'ān ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengkaitkan al-Qur'ān dengan realitas kekinian[355] di mana al-Qur'ān hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna al-Qur'ān dalam pandangan Naṣr Ḥāmid yang disebut signifikansi. Istilah signifikansi ini muncul dari pemilahan makna kosakata al-Qur'ān oleh Naṣr Ḥāmid sebagaimana

---

[353] Pada aspek ini, Rahman mengadopsi dari al-Shāṭibī. Aksin Wijaya, *Dinamika Teori-Teori Hukum Islam*, hlm. 56.

[354] Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 55.

[355] Untuk tujuan itu, Rahman menuju pada langkah kedua dari dua langkah di atas, yakni dimulai dari hal-hal yang bersifat universal, yang dicapai dari langkah pertama di atas, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian dimana dan kapan al-Qur'ān hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat al-Qur'ān tetapi juga situasi kekinian yang partikular, sehingga mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian tidak menemui jalan buntu. Fazlur Rahman, *Metode dan alternatif: Neomodernisme Islam*, hlm. 54-67.

dijelaskan di atas. Menurutnya, secara umum, kosakata al-Qur'ān mengambil dua unsur makna, yakni makna awal, yang terdiri dari dua bentuk: historis dan metaforik, dan unsur signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.[356] Pola pemilahan seperti ini melahirkan pembuangan sebagian dari al-Qur'ān yang berkaitan dengan makna awal al-Qur'ān sebagai data-data historis belaka, terutama pada saat ayat-ayat yang masuk ke dalam kategori ini tidak lagi sesuai dengan konteks zaman yang mengalami perubahan dan perkembangan. Sebaliknya, ayat-ayat yang terkait dengan level signifikansi sejatinya dijadikan rujukan utama penafsiran agar al-Qur'ān menjadi relevan dengan konteks kekinian.

Kendati model hermeneutika seperti ini umum digunakan para pemikir kontemporer, namun ada penekanan khusus yang perlu ditegaskan. Apakah unsur kedua yang disebut signifikansi ini lepas dan terpisah dari unsur pertama yang disebut makna awal-obyektif dari al-Qur'ān atau terikat. Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model hermeneutika al-Qur'ān yang berkembanag dewasa ini acapkali tidak menegaskan keterkaiatan keduanya. Ada kelompok pemikir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua dan ada pula kelompok pemikir yang lebih menekankan pada unsur pertama ketimbang unsur kedua bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi atau diarabisasi.

Hermeneutika al-Qur'ān yang memilih memisahkan keduanya mengakibatkan al-Qur'ān lepas dari susbtansinya sebagai sumber asasi Islam yang, sebagaimana dipaparkan di

---

[356] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, hlm. 210.

atas, acapkali berdialog dengan budaya Arab pra al-Qur'ān, baik ketika memilih model pertama atau model kedua. Terkait dengan kemungkinan pertama, itu berarti makna signifikansi terlepas dari pesan awal al-Qur'ān begitu pula signifikansi telah melepaskan unsur asasi pesan al-Qur'ān dan menyebabkan al-Qur'ān mengalami dekonstekstualisasi, jika pilihan jatuh pada model kedua. Sejatinya, kedua unsur tersebut ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika sehingga melahirkan sintesa. Dengan model pemahaman seperti ini, mari kita lihat relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal kekinian, baik budaya Arab maupun non-Arab.

2. Relasi al-Qur'ān dengan Budaya Arab dan Non-Arab

Relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal kekinian melibatkan dua budaya:, budaya Arab sendiri dan budaya masyarakat di luar Arab. Relasi bentuk pertama yang melibatkan al-Qur'ān dengan budaya Arab kekinian ramai diperbincangkan di masyarakat Arab dengan tema utama menyangkut persoalan kebangkitan Arab, dengan fokus persoalan tradisi (Islam) dan modernitas. [357]

Menyikapi problem tradisi dan modernitas di dunia Arab, tiga kelompok intelektual dengan tiga model wacana muncul. *Pertama*, kelompok intelektual yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab

---

[357] Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4. Lihat juga Ḥasan Ḥanafī, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001), hlm. 32

kontemporer. Kelompok ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidpupan mereka. Kelompok ini menawarkan wacana transformatif. Wakil-wakilnya berasal dari kalangan Kristen yang berhaluan Marxis, seperti Salamah Mūsa, Zakī Najīb Maḥmūd, Adonis dan Shiblī Shumail.

Kedua, kelompok intelektual yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut mereka masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tetapi ada beberapa sisi tradisi yang perlu direkonstruksi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Kelompok intelektual ini menawarkan wacana reformatif dengan tokoh-tokohnya: Ḥasan Ḥanafī, Muhammad Arkoun, Al-Jābirī, M. Benis, Hashim Sāleh, Abdul Kebir Katibi, dll.

Ketiga, Kelompok intelektual yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan selogan kembali kepada al-Qur'ān dan al-Hadīth. Mereka berasumsi bahwa kegagalan dunia Arab karena mereka meninggalkan al-Qur'ān-Hadīth dan mengambil secara total tradisi dunia luar dan atau modernitas yang bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'ān dan al-Hadīth. Kelompok intelektual ini menawarkan model wacana ideal-totalistik, dengan tokoh-tokohnya M. Ghazālī, Sayyid Quṭub, Anwar Jundi, Muhammad Quṭb, Saīd Hawwā, dll.

Pertarungan tiga model pemikiran ini menyiratkan relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal Arab saat ini masih problematis, antara mengikuti tradisi dan modernitas, mengambil salah satu saja atau mendialogkan keduanya. Kendati aliran yang mencanangkan kembali pada tradisi masih dominan, setidaknya aliran lain mulai menanamkan pengaruhnya di kalangan intelektual Arab, khususnya di kalangan mudanya. Sejarah akan membuktikan kemenangan salah satu dari ketiganya.

Akankah relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal di luar Arab juga sama dengan relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab kekinian? Jika dilihat dari segi ini, nampaknya relasi tersebut tidak jauh berbeda dengan relasi al-Qur'ān dan budaya Arab kekinian. Kendati terdapat perbedaan, mungkin hanya dari segi bentuknya, tergantung pada analogi masing-masing pemikir atas dua relasi al-Qur'ān dan budaya Arab di atas.

Seseorang yang mengambil analogi al-Qur'ān mengambil posisi membentuk realitas budaya sebagaimana ketika al-Qur'ān berhubungan dengan budaya Arab era al-Qur'ān, berarti ia menganggap realitas budaya kekinian di luar Arab harus menyesuaikan diri dengan al-Qur'ān agar realitas budaya tersebut tidak melenceng dari arahan dan petunjuk al-Qur'ān. Dua model pemikiran lahir dari bentuk ini, yakni Arabisasi dan Islamisasi.

Model Arabisasi didasarkan pada argumen Islam identik dengan Arab, sehingga masyarakat luar yang mau memahami dan menjalankan ajaran Islam harus mengikuti model yang lahir dari masyarakat Arab. Misalnya hukuman tangan bagi pencuri, hukum berpakaian, hukum relasi laki-laki dan perempuan dan

sebagainya. Sedang model Islamisasi, kendati hampir tidak jauh berbeda dengan Arabisasi, didasarkan pada asumsi, Islam lepas sama sekali dengan budaya setempat semisal khurafat, bid'ah dan takhayyul. Jika masyarakat Arab masih mengenal tiga budaya ini, berarti Islam yang mereka anut masih belum murni Islam, melainkan Islam singkritis, yang ditolak oleh Ibnu Taimiyah dan Abdul Wahhāb, sebagai payung pembaharuan yang kemudian dilanjutkan Muhammad Abduh di Mesir.

Sementara itu, seseorang yang mengambil analogi al-Qur'ān mengambil posisi berdialog dengan budaya, sebagaimana relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab pra al-Qur'ān, ia akan memandang relasi al-Qur'ān dengan budaya kekinian di luar masyarakat Arab, mengambil bentuk dialogis. Al-Qur'ān tidak dalam posisi mengadili realitas budaya kekinian di luar Arab, melainkan menempatkannya dalam posisi dialogis. Budaya setempat dibiarkan berjalan apa adanya selama tidak bertentangan dengan substansi al-Qur'ān, kemudian ke dalamnya al-Qur'ān memasukkan pesan moral universal Islam. Inilah unsur signifikansi al-Qur'ān yang dimaksud Naṣr Ḥāmid, yang dalam istilah Abdurrahman Wahid (Gus Dur), disebut pribumisasi Islam.

Namun demikian, model pribumisasi ini juga masih menyisakan masalah. Apakah pribumisasi sebagai bentuk lain dari signifikansi masih mengikatkan diri dengan makna awal al-Qur'ān atau tidak. Melihat kembali sejarah munculnya gagasan pribumisasi Islam nampaknya bakal membantu memperjelas permasalahan ini.

Pribumisasi Islam yang digagas pertama kali oleh K.H. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur ini mengandung pengertian yang kurang lebih setara dengan istilah Inggris *indigenization*, yaitu meletakkan suatu konsep tertentu dalam konteks kebudayaan lokal yang spesifik.[358] Terminologi seperti ini memberikan pemahaman bahwa pribumisasi Islam meletakkan konsep-konsep substansial Islam ke dalam konteks kebudayaan lokal yang berkembang di masyarakat dalam suatu lingkup tertentu. Karena itu, pribumisasi bukan sesuatu yang asing dan lepas sama sekali dari makna awal al-Qur'ān, sebaliknya ia berpijak pada makna awal tersebut.

Jika demikian, tidak salah jika dinyatakan bahwa pribumisasi Islam menjadi semacam solusi alternatif bagi pemikiran kekinian yang acapkali terpasung dengan asumsi umum bahwa Islam merupakan ajaran yang "tinggi", "murni" serta mendekati citra ideal Islam yang berkembang di negeri-negeri Arab di kawasan Timur Tengah. Pencarian terhadap ke-Islaman alteratif yang mencoba mengurangi superioritas ke-Islaman Timur Tengah dan melepaskan *inferioritas* ke-Islaman di luar kawasan itu, menemukan pijakan epistemologisnya pada ide pribumisasi Islam ini.[359]

Pelbagai model pemikiran yang terkait dengan relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal kekinian di luar budaya Arab

---

[358] Ulil Abshar-Abdalla, "Abdurrahman Wahid sebagai Paradigma" dalam Ubaidillah Achmad, *Gus Dur: Pergulatan Antara Tradisionalis VS Liberalis,* (Jombang: Madani Adil Makmur, 2005), hlm. x.

[359] Kadi, *Islam Lokal: Rekonstruksi Pribumisasi Islam,* "Warung Ilmiyah" Tsawrah Institut, Ponorogo, 20 Oktober 2005

tersebut, misalnya dengan budaya Indonesia, bisa terjebak pada sikap melepaskan unsur substansial dari al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam. Hal ini sekaligus sebagai kritik atas proyek Arabisasi dan Islamisasi, yang acapkali mengambil analogi al-Qur'ān sebagai pembentuk budaya. Padahal al-Qur'ān sendiri justru masih menghargai dan mengambil sebagian ajaran dan budaya Arab pra al-Qur'ān, lebih-lebih sejatinya dengan budaya kekinian umat Islam. Sebaliknya, ini juga kritik atas proyek pribumisasi Islam, jika pribumisasi melupakan unsur dasar al-Qur'ān, sebagaimana saat disampaikan Nabi Muhammad pada masyarakat Arab saat itu. Jika pribumisasi Islam melepaskan unsur dasar ini, berarti pribumisasi atau kontekstualisasi Islam telah memaksakan masuknya unsur luar ke dalam al-Qur'ān tanpa melaluinya dengan dialog. Jika ini terjadi, model pemikiran pribumisasi Islam telah melenceng dari pesan universal al-Qur'ān dan terjebak pada dekontekstualisasi Islam, yakni melepaskan Islam dari konteks kesejarahannya, bukan kontekstualisasi Islam sebagaimana dijargonkan.

Menurut pendapat penulis, sejatinya ketiga model pemikiran tersebut diletakkan secara dialogis, sehingga kontekstualisasi Islam-lah yang muncul ke permukaan, yakni mengaktualkan Islam ke dalam realitas budaya yang berbeda-beda dengan tetap mengikatkan makna tersebut pada makna awal al-Qur'ān.

F. Penutup

Berdasar pembahasan ini, penulis menyimpulkan ada tiga hal berkaitan dengan relasi al-Qur'ān dengan budaya lokal, yakni relasi al-Qur'ān dengan budaya masyarakat Arab pra al-Qur'ān, relasi al-Qur'ān dengan budaya Arab era al-Qur'ān dan relasi al-Qur'ān dengan budaya pasca al-Qur'ān. Relasi dalam bentuk pertama bersifat dialogis yang dibumbuhi dengan Islamisasi; relasi bentuk kedua mengambil bentuk formatisasi dimana budaya harus mengacu kepada al-Qur'ān, dan relasi bentuk ketiga bersifat dialogis, dengan mengaitkan al-Qur'ān dengan konteks dimana ia hendak dipersiskan tanpa menegasikan unsur makna awal.

HERMENEUTIKA AL-QUR'ĀN:
Memburu Pesan Manusiawi dalam Al-Qur'ān

A. Pendahuluan

Islam sebagai agama sudah pasti, tidak ada keraguan di dalamnya. Dalam hubungannya dengan Tuhan, ia sudah jelas. Tetapi ia masih abstrak, kabur dan belum jelas dalam hubungannya dengan manusia. Untuk memastikan keberadaan agama samawi itu bagi umat manusia, para ulama melakukan penafsiran terhadap al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam.

Semangat awal penafsiran al-Qur'ān oleh para ulama tafsir klasik tentu saja untuk menemukan jawaban atas pelbagai persoalan yang mereka hadapi, baik persoalan ketuhanan, maupun persoalan kemanusiaan. Karena pelbagai persoalan yang dihadapi masing-masing mufassir berbeda-beda, wacana Qur'ani yang lahir pun berbeda-beda, dan plural. Namun pluralitas makna al-Qur'ān itu menjadi sirna tatkala kreasi tafsir klasik dijadikan sebagai satu-satunya penafsiran yang dinilai paling benar, final, bahkan bersifat teologis. Para mufassir

belakangan harus merujuk pada tafsir klasik tersebut, tanpa melihat kondisi kebutuhan riil umat Islam pada masing-masing ranah ruang dan waktu.

Kondisi ini tidak hanya melahirkan penyempitan makna al-Qu'an, dan membuat umat Islam menjadi terbelakang, karena mereka tidak lagi menemukan jawaban yang memadai dari al-Qur'ān dalam menghadapi perbagai persoalan kekinian. Teologisasi tafsir itu juga melahirkan perpecahan, akibat tuduhan saling sesat menyesatkan antara yang satu dengan yang lain, yang pada gilirannya menjadi alat penyingkiran terhadap kelompok lain di luar kelompoknya sendiri.

Salah satu cara untuk mengatasi dua implikasi dari teologisasi tafsir di atas, penyempitan makna al-Qur'ān dan menjadikan tafsir sebagai alat penyingkiran adalah "kembali pada al-Qur'ān" sebagai sumber asasi Islam. Tentu saja, tidak dalam pengertian kalangan modernis, melainkan dalam arti membuka kembali peluang pemaknaan terhadap al-Qur'ān dengan menggunakan teori "interpretasi baru" yang lahir dari tradisi ilmu-ilmu modern. Dengan cara ini, al-Qur'ān tidak hanya kontekstual dengan masa turunnya, tetapi juga dengan masa kekinian.

B. Pergulatan Memburu Pesan Al-Qur'ān

Ada tiga hal yang akan dibahas untuk mengatasi kedua persoalan di atas sembari menawarkan penggunaan teori interpretasi modern dalam menalar al-Qur'ān, yakni: menelusuri pergumulan tafsir dan takwil, pergeseran paradigma tafsir, dan argumen penggunaan hermeneutika sebagai mitra tafsir. Yang pertama hendak membongkar nalar tafsir yang berpotensi

"menyingkirkan", yang kedua hendak menunjukkan bahwa tafsir juga mengalami "pergeseran paradigmatik", yang ketiga sebagai "tawaran" penulis untuk mengungkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān,[360] yang mungkin tidak bisa diungkap oleh tafsir dan takwil.

1. Tafsir: Nalar yang Menyingkirkan

Al-Qur'ān mencantumkan kata takwil lebih banyak daripada kata tafsir. Kata takwil terungkap sebanyak tujuh belas kali, sedang kata tafsir tidak lebih dari satu kali. Sehingga popularitas takwil dalam Bahasa Arab pada masa turunnya al-Qur'ān sepuluh kali lipat lebih besar daripada penggunaan tafsir.[361] Dari sekian jumlah itu, kata takwil digunakan untuk konteks bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Yūsuf; pembacaan terhadap peristiwa yang akan terjadi, seperti yang dilakukan oleh Hiḍir[362] dan ada pula pembacaan terhadap bahasa (teks) yang memuat makna

---

[360] Penulis membedakan tiga term: wahyu, al-Qur'ān dan Musḥaf Uthmānī. Term "Wahyu" menunjuk pada "pesan otentik" Tuhan; "al-Qur'ān" sebagai naturalisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "Bahasa Arab Oral"; dan "Musḥaf Uthmānī" sebagai kongkritisasi pesan Otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "Bahasa Arab Tulis". Untuk menghindari perdebatan yang berada di luar tujuan tulisan ini, penulis akan menggunakan ketiga istilah itu secara bergantian dengan tujuan yang sama. Untuk mengetahui argumen penulis mengenai persoalan ini, lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, cet. ke-2, (Yogyakarta: Magnum, 2011).

[361] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Takwīl*, (Markaz al-Thaqafī al-'Arabī: Beirut, 2000), hlm. 175; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, (Lebanon-Beirut: al-Markaz Thaqafī al-Gharbi, 2000), hlm. 226-227.

[362] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, hlm. 226-227; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 201.

ambigu terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutashābbih* dalam al-Qur'ān.[363]

Dari sekian bentuk penakwilan itu, yang popular di kalangan generasi pasca nabi adalah bentuk takwil ketiga,[364] sedang yang lain hilang ditelan zaman. Bahkan zaman pun menghadirkan alat lain dalam mengungkap pesan al-Qur'ān, yakni tafsir. Setelah melalui pertarungan dan seleksi sejarah, tafsir mendapat dukungan besar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Sebaliknya, takwil menjadi tersingkir dan orang-orang yang menggunakan takwil dipandang sebagai orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan yang bertujuan hanya untuk membuat fitnah dalam Islam. [365]

Tidak hanya sebatas menyingkirkan para muawwil dan takwilnya yang memang berada di luar paradigmanya, kalangan mufassir tertentu juga berpretensi menyingkirkan mufassir dan metode tafsir lain, kendati berada dalam satu pradigma, tetapi di luar alirannya. Mereka memulai logika berpikir penyingkiran itu melalui "politik wacana ke aliran". Dari segi wacana, mereka membagi tafsir menjadi dua kategori: tafsir *maḥmūdah* dan tafsir *madhmūmah*. Tafsir *maḥmūdah* (terpuji) adalah tafsir yang diakui Rasul, dan karena itu ia absah digunakan dalam menafsiri al-Qur'ān. Sedang tafsir *madhmūmah* (tercela) adalah tafsir yang

---

[363] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Muktazilah*, terj, Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 267.

[364] Mungkin saja ini terkait erat dengan peradaban Arab, sebagai peradaban teks.

[365] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Takwīl*, hlm. 176.

bakal merusak al-Qur'ān dan ditolak Rasul. Karena itu, ia tidak boleh digunakan.

Metode tafsir *maḥmūdah* digunakan madhhab Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah, karena itu, madhhab ini layak menjadi panutan, sedang metode tafsir *madhmūmah* digunakan madhhab non-Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah, semisal Muktazilah, dan Shī'ah, karena itu, keduanya layak disingkirkan dari jagat penafsiran al-Qur'ān. Ahl al-Sunnah pun menjadi madhhab mainstream dalam pemikiran Islam, dan sekaligus menjadi pemegang otoritas atas tafsir.

Jika itu terkait dengan pergumulan antara pelbagai aliran Islam dan tafsir klasik, lain lagi persoalannya dengan tindakan penganutnya belakangan ini. Melajutkan tradisi sebelummya, para penganut madhhab mainstream ini bukan hanya menyesatkan dan menyingkirkan aliran Shī'ah dan muktazilah yang *nota bene* berbeda aliran, tetapi juga menyesatkan dan menyingkirkan orang lain sealiran, yang kebetulan berbeda organisasi, atau berbeda dalam menggunakan metode berpikir dan metode tafsir dalam memahami al-Qur'ān. Hermeneutika yang lahir dari peradaban Barat kontemporer dipandang sebagai metode luar yang menyesatkan, sehingga ia bukan hanya tidak layak digunakan dalam memahami al-Qur'ān, tetapi para penggunanya juga dinilai sesat. Yang terjadi kemudian, bukan hanya labelisasi *madhmūmah* yang muncul di kalangan mufassir, tetapi labelisasi sesat melalui fatwa. Inilah implikasi lebih jauh dari teologisasi dan ideologisasi tafsir.

2. Pergeseran Paradigma Tafsir: dari Paradigma Teosentris-Eskatologis ke Paradigma Antroposentris-Transformatif

Otoritas tafsir dalam jagat penafsiran al-Qur'ān berjalan begitu lama. Namun akibat proses sejarah dan perubahan zaman, otoritas tafsir juga mengalami pergeseran, jika tidak dikatakan sebagai penyingkiran. Dikatakan pergeseran, karena jika dilihat dari perspektif paradigma Kuhnian,[366] sejatinya Islam berfungsi menjawab berbagai persoalan yang muncul dalam budaya tertentu di mana Islam hendak dipraksiskan. Sebab, posisi agama bagi penganutnya tergantung pada harapan penganutnya terhadap agama itu sendiri. Harapan penganutnya terhadap agama tergantung pada problem kehidupan yang dihadapi penganutnya yang kemudian mendorongnya mencari solusi alternatif dari agama. Dengan demikian, pemahaman keagamaan pada masing-masing ranah ruang dan waktu bergantung pada persoalan yang dihadapi umat.[367]

---

[366] Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet ke V, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, cet. ke-4, (Bandung: Rosda, 2002)

[367] Ḥasan Ḥanafī, *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣra: 1952-1981,V-al-Yamīn wa al-Yasārī fi al-Fikri al-Dīnī,* (Kairo: Maktabah Madbūli, 1989), hlm.103.

Dalam konteks Islam, persoalan yang dihadapi umat Islam di awal kelahirannya adalah persoalan ketuhanan dan kehidupan sesudah mati. Setelah terjadi pergumulan panjang di kalangan para pemikir saat itu lahirlah paham kegamaan yang bercorak *teosentris-eskatologis*. Begitu realitas berubah, persoalan yang dihadapi umat Islam juga berubah, yakni, persoalan kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, keadilan, kesetaraan, dan kedamaian. Lahirlah paham keagamaan yang bercorak *antroposentris-transformatif*.[368]

Sebagaimana paradigma pemikiran Islam di atas, tafsir juga mengalami pergeseran paradigmatis. Paradigma Islam *teosentris-eskatologis* yang menguasai paradigma pemikiran Islam dalam waktu yang begitu panjang menjadikan al-Qur'ān sebagai kitab suci yang memusat pada Tuhan: berbicara mengenai Tuhan dan demi membela Tuhan. Transendensi Tuhan menjadi kata yang sangat popular kala itu, dan manusia diminta mengabdi sepenuhnya kepada Tuhan. Para penganut paradigma ini yang pada umumnya muncul di era formatif menggunakan nalar mitis.[369] Mereka mengenyampingkan peran akal, dan menyerahkan sepenuhnya pada Nabi sebagai pemegang otoritas suci wahyu Tuhan. Seseorang tidak hanya dilarang menggunakan akalnya untuk menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān, tetapi juga diancam masuk neraka.

---

[368] Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, Dan Aliran Keagamaan", (Jurnal studi agama, *Millah*, Pascasarjana UII, vol. VII, No. 2, Pebruari 2008), hlm. 1-22.

[369] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 34-40.

Ketika aliran, madhhab dan organisasi keagamaan mulai menjadi pemegang otoritas dalam memahami agama, tafsir tidak lagi bersifat teologis dan murni digunakan untuk menggali pesan Tuhan demi memahami dan membela Tuhan sebagaimana era formatif. Ia malah digunakan untuk menjustifikasi alirannya. Muktazilah menafsiri al-Qur'ān untuk mendukung alirannya, begitu juga Ahlu al-Sunah wa al-Jamā'ah dan Shī'ah. Model tafsir yang muncul pada era afirmatif ini bersifat ideologis.[370] Kendati bersifat ideologis, mereka juga masih berpegang pada transendensi Tuhan sebagaimana paradigma tafsir era formatif yang menggunakan nalar mitis di atas.

Seiring perkembangan zaman, paradigma tafsir mitis dan ideologis dinilai tidak lagi memadai untuk memberi petunjuk pada umat Islam di dunia modern ini, bahkan justru membuat umat Islam terbelakang. Paradigma nalar kedua tafsir ini pun digugat rasionalis muslim modern seperti Muhammad Abduh, yang kemudian menawarkan penggunaan akal dalam memahami al-Qur'ān.[371]

---

[370] Yang dimaksud tafsir ideologis adalah tafsir yang lahir dari kelompok ideologi tertentu dan digunakan untuk menjastifikasi ideologinya, seperti tafsir sunni, syi'i, dan sebagainya. Masdar F. Mas'udi, "Paradigma Dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", dalam Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004), ix-xiv.; Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004), 63; Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, hlm. 72-111.

[371] Ignaz Gholdziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'ān mulai klasik sampai era modern, yakni studi al-Qur'ān tradisional, studi al-Qur'ān dogmatis, studi al-Qur'ān mistik, studi al-Qur'ān sektarian, dan studi al-Qur'ān modern. Kecederungan studi al-Qur'ān modern, oleh Gholdziher dikaitkan dengan gerakan pemikiran yang berkembang di India dan Mesir. Sementara gerakan Islam di India dengan figurnya Ahmad Khan bertolak pada pembaharuan kebudayaan. Di Mesir menurutnya bertolak pada pembaharuan pemikiran ke-Islaman dengan

Kendati kecenderungan pelbagai tafsir di atas bebeda-beda, namun semuanya memusat pada satu arah, yakni Tuhan. Perbedaannya hanya terletak pada metode nalarnya. Jika pelbagai kencendrungan tafsir era formatif menggunakan nalar mitis, dan tafsir era afirmatif menggunakan nalar ideologis,[372] tafsir modern yang dipelopori Muhammad Abduh menggunakan nalar rasional.

Pelbagai kecederungan tafsir itu dinilai para penganut paradigma Islam *antroposentris-transformatif* tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer. Sebab, kini, kita tidak lagi bergelut dengan persoalan ketuhanan, sebagaimana yang dihadapi para mufassir era formatif. Kita juga tidak lagi bergelut dengan persoalan posisi akal di hadapan al-Qur'ān, sebagaimana diajukan para pemikir modern. Kini kita berhadap dengan persoalan kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, kemiskinan, keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan sebagainya.

figur utamanya Muhammad Abduh. Ignaz Gholdziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, cet. ke-2, (Libanun-Beirut: Dār Iqra', 1983), hlm. 352-392; Abduh menawarkan penggunaan akal dalam memahami al-Qur'ān. Dari Abduh inilah bermunculan beberapa model tafsir: *Tafsīr Ilmī, Tafsir wāqi'ī (Realis)* dan *tafsīr adabī* (Tafsir Sastra). *Tafsīr Ilmī* berprinsip bahwa al-Qur'ān mendahului ilmu pengetahuan modern sehingga mustahil al-Qur'ān bertentangan dengan sains modern, *tafsīr wāqi'i* berprinsip al-Qur'ān berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dalam menghadapi tantangan hidup sehari-hari, sehingga ia harus ditafsiri dengan pendekatan tertentu yang membuatnya mampu menjawab perlbagai tantangan yang dihadapi manusia, dan *tafsīr adabī* berprinsip bahwa al-Qur'ān merupakan kitab sastra terbesar dan bacaan mulia yang mampu mempengaruhi jiwa terdalam manusia secara estetik. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'ān Modern*, Terj. Hairussalim, (Yogayakarta: Tiara Wacana, 1997)

[372] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, hlm. 72-111

Atas dasar itu, para penganut paradigma Islam *antroposentris-transformatif* mencari format baru tafsir al-Qur'ān yang dinilai mampu mengatasi persoalan kemanusiaan, karena menurut mereka al-Qur'ān adalah kitab suci dari Tuhan untuk membela kepentingan manusia.[373] Model tafsir seperti ini bisa disebut paradigma tafsir *antroposentris-transformatif*.[374] Paradigma tafsir ini bertolak pada paradigma kritis.[375] Selain bertujuan menguak kepentingan ideologis di balik teks, baik teks tertafsir maupun teks primer (Muṣḥaf Uthmānī), juga untuk mencari makna al-Qur'ān yang "berarti" bagi kepentingan manusia sekarang. Yang mampu menggali "makna yang berarti" di dalam al-Qur'ān, selain makna yang ditemukan melalui tafsir nalar mitis dan nalar ideologis adalah hermeneutika.

3. Menimbang Hermeneutika Sebagai Mitra Tafsir

Pesan agama, terutama agama samawi, terdapat dalam kitab sucinya. Agar yang ditemukan dalam kitab sucinya adalah

---

[373] Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 118-139.

[374] Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004), hlm. 65-68.

[375] Paradigma kritis merupakan perpaduan antara paradigma pluralis dan konflik. Paradigma kritis selalu gelisah menghadapi kemapanan dan selalu curiga terhadap kesadaran umum dan rasionalitas yang berselubung di balik keilmuan obyektif. Kecurigaan pada realitas eksternal dalam paradigama kritis merupakan sesuatu yang wajar mengingat para pemegang otoritas memang berlomba-lomba menciptakan suatu hegemoni, sebaliknya yang tidak wajar adalah jika otokritik itu justru diarahkan pada realitas internal struktur wacana pemikirannya sendiri sebagaimana dialami para pencetus paradigma kritis, di mana antara satu orang dengan yang lain saling mengkritik. Aksin Wijaya, *Paradigma Baru Wacana Agama*, 1022; Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, hlm. 72-111.

pesan yang berbicara mengenai manusia, dan apa yang diberikan agama pada manusia, agama harus dilihat dengan menggunakan kacamata manusia, yang oleh Shabistarī disebut pembacaan manusiawi terhadap agama (*qirā'ah bashariyyah li al-Dīn*). Pembacaan manusiawi adalah pembacaan yang melihat agama dalam konteks kepentingan manusia. Dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan sebaliknya, dari Tuhan menuju manusia.[376]

Model pembacaan manusiawi terhadap agama sangat urgen, khususnya untuk menggali pesan kemanusiaan Islam yang selama ini belum terungkap secara maksimal karena dominasi pembahasan yang terfokus pada persoalan ketuhanan. Dalam konteks Islam, agama terwadahi dalam al-Qur'ān dan al-hadīth. Al-Qur'ān merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan pada Nabi Muhammad, dan diperuntukkan bagi umat manusia agar mereka mendapat petunjuk dalam hidupnya. Bagi Tuhan dan Muhammad, al-Qur'ān sudah jelas pada dirinya, baik mengenai asal usul maupun pesannya. Sementara yang sudah jelas bagi manusia hanya asal usulnya, bahwa ia berasal dari Tuhan, tetapi tidak pesannya. Pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān masih dalam proses pencarian. Karena itulah, posisi Muhammad bukan hanya sebagai penerima, tetapi juga sebagai penjelas, agar pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān dapat dipahami manusia. Melanjutkan tugas Nabi Muhammad, para ulama mulai dahulu kala hingga saat ini, berlomba-lomba menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān agar pesannya menjadi jelas bagi manusia. Jika Nabi Muhammad

[376] Shekh Muḥammad Mujtahid al-Shabistarī, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi (Lebanon-Beirut, al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 11, 102-106.

menggunakan dirinya sendiri, para ulama menggunakan tafsir dan takwil dalam menggali pesan Tuhan.

Tafsir adalah penjelasan terhadap pesan Tuhan dalam al-Qur'ān sesuai kemampuan manusia. Di satu sisi, kemampuan manusia bertingkat-tingkat dan kecenderungannya berbeda-beda, di sisi lain, al-Qur'ān mengandung pesan yang begitu kaya. Abdullāh Darrās mengibaratkan kekayaan "al-Qur'ān bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainya maka ia akan melihat lebih banyak dibanding apa yang kita lihat". Dua kondisi subyek dan teks itu membuat kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'ān juga berbeda-beda.[377]

Prinsip tafsir dan kondisi teks ini menggambarkan kekayaan makna dan pesan al-Qur'ān sebagai wahyu Tuhan, sehingga kendati lautan dijadikan tinta untuk menulis wahyu Tuhan, air laut itu akan habis sementara pesan Tuhan tidak akan habis ditulis. Namun adagium itu tidak mempunyai arti pada dirinya ketika tafsir menjadi teori disiplin yang bersifat "teologis" dan "fiqhiyah". "Teologis", karena ia dianggap sebagai yang sakral, dan "fiqhiyah", karena ia bisa dijadikan ukuran menilai keabsahan teori lain.

[377] Quraish Sihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. XV.

Diakui atau tidak, tafsir hanya mampu mengungkap satu sudut atau wajah al-Qur'ān, sebagaimana sesorang yang berada pada arah tertentu hanya mampu melihat sisi tertentu dari sebuah benda yang ada di depannya. Ketika tafsir sudah "menteologi", pada gilirannya akan menyebabkan semakin sempitnya makna al-Qur'ān, dan pada saat yang sama, ia semakin memperlebar "wilayah yang tak terpikirkan".[378] Di sinilah pentingnya pembacaan baru atas "wilayah yang tak terpikirkan" dari al-Qur'ān, sehingga al-Qur'ān bakal mampu menjawab pelbagai tantangan modern yang kian kompleks. Apalagi, Nabi tidak hanya menganjurkan kita menggunakan ijtihad dalam memutus sesuatu yang tidak terdapat "secara harfiyah" di dalam al-Qur'ān, tetapi juga memberi satu pahala pada tindakan ijtihadnya saja, lebih-lebih jika ijtihadnya benar. Sejalan dengan anjuran Nabi, Alī bin Abī Ṭālib menyatakan, "*al-Qur'ān bayna daftay al-Muṣḥaf lā yanthiq, innamā yanthiqu (yatakallamu) bihi al-Rijāl*". Kekayaan makna al-Qur'ān, menurut Alī, tidak akan ada artinya jika ia tidak digali, karena pada dasarnya, al-Qur'ān adalah sesuatu yang mati. Manusialah yang bertugas mengungkap pesan al-Qur'ān agar ia hidup dan berfungsi memberi petunjuk pada umat manusia yang hidup. Di antara alat baca yang bakal mampu menghidupkan teks (al-Qur'ān) yang mati itu adalah takwil dan hermeneutika.

---

[378] Mengenai istilah wilayah yang tak terpikirkan dan penggunaannya ke dalam studi Islam, lihat. Muhammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), hlm. 11-36

Hermeneutika inilah yang dimaksud pembacaan manusiawi terhadap agama.[379]

Tentu saja, istilah penggunaan pembacaan manusiawi ke dalam studi agama, khususnya Islam, menuai masalah. Selama ini muncul keyakinan yang mendarah daging di kalangan umat Islam, tafsir dan takwil sebagai teori yang sakral karena keduanya berasal dari Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'ān, sedang hermeneutika, karena lahir dari luar al-Qur'ān, apalagi dari tradisi Barat, dinilai profan. Sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang suci, seperti al-Qur'ān. Di sinilah muncul problem. Jika takwil yang mendapat dukungan al-Qur'ān saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir,[380] apalagi hermeneutika.[381]

Perlu digaris-bawahi, tafsir bukan teori yang sakral dan absolut. Ia tidak jauh berbeda dengan teori lain pada umumnya. Legitimasi tafsir dari al-Qur'ān tidak sekuat legitimasi al-Qur'ān terhadap takwil. Takwil adalah "anak kandung" al-Qur'ān, yang tersingkir oleh tafsir yang sudah menteologi, dan kemudian menjadi "anak tiri". Begitu juga hermeneutika. Kendati tidak mendapat legitimasi normatif dari al-Qur'ān, semangat herme-

---

[379] al-Shabistarī, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn,* hlm. 11.

[380] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 146-158.

[381] Penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam mulai banyak diminati para pemikir muslim kontemporer, semisal Fazlur Rahman, Farid Esack, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Khaled Abou el Fadel. Masuknya gagasan dan metode ilmiah ke dalam wacana penafsiran al-Quran tentunya bukan tanpa masalah, terutama jika dikaitkan dengan beberapa keberatan menyangkut dipaksakannya unsur asing ke dalam al-Quran, seperti acapkali dicurigai oleh Fazlur Rahman. Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 2-3; Nazaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", (Jurnal Studi Qur'an Pusat Studi al-Qur'an, Jakarta, vol.1, no. 1, Januari 2006), hlm. 53

neutika pada prinsipnya sejalan dengan semangat setiap tindakan menemukan pesan Tuhan di dalam al-Qur'ān.[382]

Penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam mulai banyak diminati para pemikir muslim kontemporer, semisal Fazlur Rahman, Farid Esack, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Khaled Abou el Fadel. Masuknya gagasan dan metode ilmiah ke dalam wacana penafsiran al-Quran tentunya bukan tanpa masalah, terutama jika dikaitkan dengan beberapa keberatan menyangkut dipaksakannya unsur asing ke dalam al-Quran, seperti acapkali dicurigai oleh Fazlur Rahman.[383] Untuk menghindari kesalahpahaman penggunaan hermeneutika dalam studi al-Qur'ān, perlu dipahami beberapa hal: konsep al-Qur'ān, jenis hermeneutika yang digunakan, dan posisi hermeneutika dalam studi al-Qur'ān.

Saya membedakan tiga term: wahyu, al-Qur'ān dan Muṣḥaf Uthmānī. Term "Wahyu" menunjuk pada "pesan otentik" Tuhan; "al-Qur'ān" sebagai naturalisasi pesan otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "Bahasa Arab Oral"; dan "Muṣḥaf Uthmānī" sebagai kongkritisasi pesan Otentik Tuhan yang bersemayam di dalam "Bahasa Arab Tulis". Yang ilahi dan sakral hanyalah "wahyu", sementara "al-Qur'ān dan Muṣḥaf Uthmānī" bersifat duniawi dan profan. Sebagai yang sakral, wahyu tidak

---

[382] Mengenai hermeneutika, argumen keabsahan penggunaannya serta contoh penggunaannya dalam studi al-Qur'an, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); dan Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[383] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 2-3; Nazaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", Jumal Studi Qur'an Pusat Studi al-Qur'an, Jakarta, vol.1, no. 1, Januari 2006, hlm. 53.

akan dapat disentuh siapapun, kecuali orang-orang yang suci yakni para Nabi. Sebagai sesuatu yang profan, yang boleh dan dapat menyentuh al-Qur'ān dan Muṣḥaf Uthmānī, bukan hanya para pemikir klasik, begitu juga teori yang boleh digunakan bukan hanya tafsir dan takwil. Siapapun orangnya boleh menyentuh dan mengkajinya, dan teori apapun boleh digunakan untuk menyingkap pesan Tuhan yang ada di dalamnya, termasuk teori hermeneutika yang hingga kini masih dalam perdebatan hangat di kalangan pemikir muslim.[384]

Istilah hermeneutika[385] merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama "Hermes". Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia".[386] Untuk tujuan itulah maka diperlukan interpretasi. Prinsip interpretasi hermeneutika mengacu pada pertanyaan: apakah pembacaan terhadap teks bertujuan menemukan maksud penggagas, maksud teks ataukah maksud pembaca? Perbedaan penekanan pencarian makna pada ketiga unsur interpretasi hermeneutis ini menjadi titik beda masing-masing hermeneutika. Titik beda

---

[384] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

[385] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 126; Nazaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam (Jurnal *Studi Qur'an*, PSQ, Jakarta, Vol. 1, No. 1, Januari 2006), hlm. 42.

[386] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Nortwestern University Press, 1996), hlm. 13-14.

itu dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori hermeneutika:[387] teoritis,[388] filosofis,[389] dan kritis.[390]

---

[387] Pembahasan lengkap mengenai hermeneutika, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); dan Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)

[388] Bentuk hermeneutika seperti ini menitikberatkan kajiannya pada problem "pemahaman", yakni bagaimana memahami dengan benar. Sedang makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki penggagas teks. Oleh karena tujuannya memahami secara obyektif maksud penggagas maka hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan untuk "merekonstruksi makna".

[389] Problem utama hermeneutika ini bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan obyektif sebagaimana hermeneutika teoritis. Problem utamanya adalah bagaimana "tindakan memahami" itu sendiri. Sebagai penggagas hermeneutika filosofis, hermeneutika, menurut Gadamer, berbicara tentang watak interpretasi, bukan teori interpretasi. Karena itu, dengan mengambil konsep fenomenologi Heidegger tentang *Dasein* (ke-Ada-annya di dunia), Gadamer menganggap hermeneutikanya sebagai risalah ontologi, bukan metodologi. Singkat kata, Gadamer merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis: *Pertama*, kesadaran terhadap "situasi hermeneutik". Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk "pra-pemahaman" pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga*, setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomonikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut "lingkaran hermeneutik". *Keempat*, menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna obyektif teks. Makna itu mempunyai nilai bagi kehidupan pembaca, bukan bagi kehidupan penggagas. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'ān pada Masa Kontemporer" makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di (Bandung tgl. 26-30 Nopember 2006); Nur Kholis Setiawan, *Akar-Akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), 67-73.

[390] Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks, dengan tokohnya Habermas. Kendati memberikan penilaian positif atas gagasan

Selain ketiga model hermeneutika yang sudah begitu populer itu, bahkan meninggalkan perdebatan alot dalam jagat penafsiran al-Qur'ān, muncul teori hermeneutika yang penulis nilai lebih moderat untuk digunakan dalam memahami al-Qur'ān, dan dinilai mampu mengakomodir sisi ilahi dan sisi manusiawi dari al-Qur'ān yakni teori hermeneutika signifikansi.

Nalar hermeneutika signifikansi dimulai dari pembagaian makna teks (kosakata) menjadi dua: makna awal, yang terdiri dari dua bentuk; historis dan metaforik, dan makna signifikansi, yakni, level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.[391] Apakah unsur makna kedua yang disebut signifikansi lepas dan terpisah dari unsur makna pertama yang disebut makna awal-obyektif dari *Muṣḥaf Uthmānī* ataukah terikat? Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model "hermeneutika al-Qur'ān" yang berkembang dewasa ini acapkali tidak menegaskan keterkaitan keduanya. Ada kelompok pemikir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua dan ada pula kelompok pemikir yang lebih menekankan pada unsur pertama

Gadamer yang mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca, Habermas sebagai penggagas hermeneutika kritis menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutiknya yang oleh dua model hermeneutika sebelumnya justru diabaikan. Sesuatu dimaksud adalah dimensi ideologis penafsir dan teks, sehingga ia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika sebelumnya, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai. Ricouer, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson, ed. & terj. (London-New York: Cambridge of University Press, 1982), hlm. 108-111

[391] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, hlm. 210.

ketimbang unsur kedua bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi.[392]

Hermeneutika yang memilih memisahkan keduanya mengakibatkan *Muṣḥaf Uthmānī* (wahyu tertulis) lepas dari susbtansinya sebagai sumber asasi Islam yang acapkali berdialog dengan budaya Arab pra al-Qur'ān (wahyu terucap). Terkait dengan kemungkinan pertama, berarti signifikansi terlepas dari pesan awal *Muṣḥaf Uthmānī*, begitu pula signifikansi telah melepaskan unsur asasi pesan *Muṣḥaf Uthmānī*, dan menyebabkan sumber yang diyakini "sakral" ini mengalami dekonstekstualisasi jika pilihan jatuh pada model kedua. Sejatinya, kedua unsur makna itu ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika, sehingga teks Muṣḥaf itu melahirkan makna sintesis, yang dapat digunakan menjawab pelbagai persoalan yang muncul akibat perubahan realitas.

Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap hermeneutika maka perlu mempertegas "posisi" hermeneutika dalam studi Muṣḥaf Uthmānī. Hermeneutika "bukan mengganti" posisi tafsir dan takwil, melainkan sebagai "mitra" keduanya. Sebab, tafsir dan takwil hanya mampu menggali "sebagian pesan Tuhan" yang tersimpan di dalam Muṣḥaf Uthmānī. Sementara hermeneutika dapat membantu mengungkap pesan Tuhan yang tak terjangkau oleh keduanya. Agar dimensi ilahi Muṣḥaf Uthmānī tetap terpelihara, dan pada saat yang sama pesan mausiawinya bisa digali, maka tidak sembarang hermeneutika boleh digunakan. Yang boleh digunakan adalah hermeneutika signifikansi.

---

[392] Aksin Wijaya, "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis" (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

C. Penutup

Agar Muṣḥaf Uthmānī mampu menjawab pelbagai pesoalan kemanusiaan kontemporer, tanpa menghilangkan dimensi ilahiyahnya, dan pada pada saat yang sama dapat menghindari klaim kebenaran, dan tuduhan sesat dan menyesatkan, diperlukan hermeneutika signifikansi. Selain memperlakukan makna awal-obyektif yang dimaksud penggagas (Tuhan) sebagai pusat makna, sehingga dimensi ilahiyahnya masih tetap eksis, hermeneutika signifikansi juga mampu menggali makna signifikansi Muṣḥaf, sehingga ia mampu menjawab pelbagai persoalan baru yang muncul kemudian.

TAFSIR KISAH DALAM AL-QUR'ĀN

A. Pendahuluan

Kajian apapun yang dihadapi umat Islam, sejatinya ia merujuk pada al-Qur'ān. Al-Qur'ān adalah kitab suci yang turun dari Dhat Yang Mahakuasa, Mahapencipta, dan Mahatahu. Karena itu, ia otentik, absolut, abstrak, dan tidak terikat oleh ruang dan waktu. Akan tetapi, karena diperuntukkan bagi manusia yang menjadi khalifah di alam raya ciptaan-Nya ini, al-Qur'ān berdialog dengan peradaban manusia, terutama manusia Arab sebagai audiens pertama, baik masyarakat Arab yang hidup pada masa pra kenabian Muhammad maupun meraka yang hidup pada masa kenabiannya. Al-Qur'ān juga menjadi pegangan hidup bagi manusia yang hidup sesudah wafatnya Nabi agung umat Islam ini. Ketika membicarakan unsur-unsur kehidupan manusia yang hidup pada masa pra kenabian Muhammad, biasanya al-Qur'ān mengambil bentuk kisah. Baik kisah itu pernah terjadi di masyarakat Arab ataupun terjadi di luar Arab, misalnya di kalangan Banī Isrāīl, tetapi berada dalam jangkaun

pengetahuan dan penguasaan kisah oleh orang-orang Arab. Karena memang, orang-orang Arab kala itu terbiasa berkisah.

Seringnya al-Qur'ān menampilkan kisah-kisah masa lalu seolah mengandaikan, al-Qur'ān sebagai "Kitab Sejarah" (Kitab Kisah), sehingga kisah-kisah di dalam al-Qur'ān tidak hanya diyakini terjadi secara "faktual" dalam realitas sejarah, tetapi juga seringkali dijadikan semacam hukum dan teologi yang harus diyakini kebenarannya oleh umat Islam. Seseorang yang menolak keberadaan dan kebenaran kisah-kisah itu akan mendapat hukuman teologis yang sama dengan hukuman teologi Islam lainnya. Kisah Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl adalah salah satu contoh betapa sebuah kisah mendapat pembenaran secara hukum dan teologis dalam jagat pemikiran Islam. Seseorang yang mempertanyakan faktualitas kisah bapak dan anak ini divonis murtad dengan alasan ia berarti tidak mempercayai apa yang ada dan dibicarakan oleh al-Qur'ān, seperti yang dialami Ṭāhā Husein di Mesir, ketika menulis karya kritisnya, *fi al-Shi'ri al-Jāhili*.[393]

Atas dasar kejadian itu, perlu kiranya menganalisis secara kritis dimensi kisah di dalam al-Qur'ān dengan fokus bahasan pada: apakah kisah-kisah di dalam al-Qur'ān itu benar-benar terjadi secara faktual ataukah tidak? Apa tujuan kisah di dalam al-Qur'ān? Apakah kisah-kisah dalam al-Qur'ān itu masuk

[393] Lihat Ṭāhā Husein, *Fī al-Shi'ri al-Jāhili*, (Kairo: Ru'yah, 2007). Setelah menimbulkan kontroversi, Husein membuang sub tema tertentu tentang faktualitas kisah nabi Ibrāhīm dan nabi Ismail, lalu menggantinya dengan sub tema lainnya. Setelah itu, buku ini berubah judul menjadi *fi al-Adab al-Jāhilī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1927). Buku ini sudah saya tulis dalam buku yang lain. Lihat, Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012)

kategori ajaran yang bersifat teologis ataukah yang bersifat budaya (sastra)?

B. Problem Faktualitas Kisah di dalam Al-Qur'ān

Untuk menjawab pertanyaan tentang faktualitas kisah di dalam al-Qur'ān, saya tampilkan pendapat beberapa intelektual muslim modern yang melakukan telaah kritis terhadap tradisi pengisahan al-Qur'ān. Ada banyak pendapat yang bisa diajukan untuk menjawab masalah ini. Muhammad Khalafallāh menulis disertasi tentang seni kisah dalam al-Qur'ān dengan judul, *al-Fannu al-Qaṣaṣī fi al-Qur'ān al-Karīm.*[394] Penelitian akademis ini membuahkan hasil mengejutkan para pengujinya bahwa al-Qur'ān "bukan kitab sejarah". Selain karena tidak mencerminkan narasi kisah sebagaimana kisah-kisah nyata pada umumnya, kesimpulan itu diambil Khalafallāh karena di dalam kisah-kisah al-Qur'ān sendiri terdapat kisah yang tidak terjadi secara faktual dalam realitas sejarah yang ia sebut mitos. Dalam arti, terdapat sebuah kisah yang sekadar sebagai kisah sastrawi, sekadar sebagai seni berkisah yang biasa dilakukan masyarakat Arab kala itu. Hanya karena dikisahkan secara berulang-ulang, dan turun temurun, kisah-kisah itu seolah benar-benar terjadi secara faktual.

Pandangan Khalafallāh ini seolah melanjutkan tesis pembimbing disertasinya sekaligus dosennya di Kairo University, yakni Amīn al-Khūlī yang menyebut al-Qur'ān sebagai kitab

---

[394] Muhammad A. Khalafallāh, *al-Fannu al-Qaṣaṣi fi al-Qur'ān al-Karim* (London-Beirut-Kairo:Sīnā li al-Nashr wa al-Intishār al-Arabī, 1999); lihat juga, Muhammad Syahrur, *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'aṣirah*, cet. ke-2 (Lebanon-Beirut:Dar al-Saqi, 2012)

“sastra Arab terbesar” sebagaimana tertuang dalam karyanya, *Manāhij Tajdīd.*[395] Dengan teori al-Khūlī itu bisa dikatakan, kisah-kisah di dalam al-Qur’ān harus dipahami sebagai bagian dari dimensi sastrawi al-Qur’ān, bukan bagian dari dimensi teologis dan hisotoris yang harus terjadi secara faktual. Tidak terlalu penting, apakah kisah-kisah itu benar-benar terjadi secara faktual ataukah tidak. Kita ambil contoh kisah Malin Kundang yang sangat popular dalam tradisi kisah di Indonesia. Guru-guru TK dan SD seringkali menceritakan kisah tentang anak yang durhaka kepada ibundanya ini kepada para siswanya. Karena kisah mitos ini disampaikan secara turun temurun oleh para orang tua dan guru-guru kepada anak didiknya, kisah itu seolah benar-benar terjadi secara faktual dalam sejarah. Apa tujuan kisah itu? Selain nilai sastrawinya, yang juga penting dari kisah itu adalah memberikan pesan moral agar seorang anak tidak durhaka kepada orang tuanya.

Sejalan dengan dua pandangan di atas, Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, sarjana muslim modern asal Maroko, secara tegas menyebut kisah al-Qur’ān bertujuan untuk mendakwahkan pesan moral dan agama kepada umat manusia, sebagaimana tertuang dalam karyanya, *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm.*[396] Tujuan utama dari kisah-kisah al-Qur’ān itu adalah agar manusia mengambil pelajaran (*i’tibār*) dan petunjuk. Karena itulah, kisah-kisah yang ditampilkan dalam al-Qur’ān tidak mencerminkan peristiwa-peristiwa kisah yang terjadi secara faktual dalam

395 Lihat Amīn Al-Khūli, *Manāhij Tajdīd fi al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab,* (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-Āmah li al-Kitāb, 1995)

396 Lihat Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Madkhāl Ilā al-Qur’ān al-Karīm (al-Juz al-Awwal), fi al-Ta’rīf bi al-Qur’ān,* (Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdah al-’Arabīyah, 2006)

urutan waktu tertentu dalam babakan sejarah Arab dan sektarnya, melainkan mencerminkan perjalanan dakwah kenabian Muhammad. Dalam arti, kisah-kisah al-Qur'ān yang beragam itu ditampilkan mengikuti perjalanan dakwah kenabian Muhammad yang merentang dari Makkah ke Madinah, dalam waktu 23 tahun. Kisah-kisah itu memang dibutuhkan untuk membantu dakwah kenabian Muhammad karena masyarakat Arab kala itu terbiasa menggunakan kisah, baik sekadar sebagai kisah sastrawi ataupun dalam menyampaikan pesan-pesan tertentu sesuai kondisinya.

Di Makkah misalnya, al-Qur'ān mengajarkan pesan tauhid dan moralitas kepada audiens pertamanya, yakni orang-orang kafir Quraish, sedang di Madinah, al-Qur'ān banyak membicarakan persoalan-persoalan praksis, termasuk tentang sistem bernegara kepada audiens utamanya adalah orang-orang Islam, Yahudi dan Nasrani. Kisah-kisah yang ditampilkan al-Qur'ān juga berkaitan dengan pesan-pesan di dua tempat suci umat Islam tersebut. Sejalan dengan itu, Jābirī mengklasifikasi kisah dalam al-Qur'ān menjadi tiga kategori.

Pertama, kategori kisah yang mengarahkan perhatiannya pada akibat dari suatu sikap pendustaan suatu kaum terhadap para Rasul yang diutus pada mereka. Kisah ini pada umumnya berkaitan dengan penduduk Arab asli (Arab Aribah) yang hadir sebelum Arab naturalisasi (Arab Musta'ribah) dan Banī Isrāīl. Kisah ini bertujuan untuk menakut-nakuti para musuh Nabi Muhammad yang berasal dari suku Quraish.

Kedua, kategori kisah yang menaruh perhatian pada pujian terhadap para nabi, sembari menampilkan tanda-tanda keistimewaan yang bersifat melemahkan (*i'jāz*) yang khusus diberikan

Allah kepada mereka. Tujuan utama kisah ini adalah menegaskan status kenabian dan kerusulan mereka. Kisah kategori ini pada umumnya berkaitan dengan nabi-nabi Banī Isrāīl, lantaran mereka membutuhkan argumen seperti itu agar mau menerima pesan teologis para nabinya. Misalnya perubahan tingkat menjadi ular oleh Nabi Mūsā, dan peristiwa penyembuhan penyakit tertentu oleh Nabi Isā yang mustahil disembuhkan oleh manusia kala itu.

Ketiga, kategori kisah yang ditampilkan di Madinah, yang berkaitan dengan materi-materi debat antara kaum Yahudi dan Nasrani tentang Allah, serta *taḥrīf* yang mereka lakukan terhadap ajaran agama Ibrāhīm, bapak biologis dan teologis mereka. Kategori ini terjadi di Madinah lantaran kedua agama Ahli Kitab itu menjadi mayoritas di sana, sebagaimana kategori kisah di Makkah yang ditempati mayoritas penganut keyakinan shirik. Jadi, dua kategori kisah turun di Makkah, dan satu kategori kisah turun di Madinah.

Kisah tentang suatu kaum yang mendustakan para nabi dan rasulnya terdapat dalam beberapa surat: 1) al-Fajr, yang mengisahkan tentang kaum Ād, Thamūd, dan Fir'un; 2) al-Najm yang mengisahkan tentang kaum Ād, Thamūd dan suhuf Mūsā; 3) al-Shams tentang Thamūd; 4) al-Qalam tentang penduduk Surga; 5) Qāf tentang Nūh, alraz, dan Lūṭ; 6) al-Qamar dan Ṣād tentang Ād, Thamūd, Fir'un, dan Lūṭ. Sedang kisah yang berkaitan dengan pujian terhadap para nabi samawi terdahulu terdapat di dalam surat: 1) Ṣād yang membicarakan tentang permintaan para pembesar Arab Quraish Makkah kepada Abū Ṭālib untuk menyerahkan Nabi Muhamad kepada mereka; 2) Ṣād, al-Naml dan Sabā' juga membicarakan tentang Dāwud,

Sulaimān dan Ratu Balqis. Tujuan kisah ini adalah agar Nabi Muhammad bersabar dalam menjalankan dakwahnya ketika menghadapi cobaan sebagaimana dihadapi para nabi sebelumnya itu; 3) ditambah lagi dengan kisah negeri Sabā', Ayyūb, dan Ibrāhīm.

C. Tujuan Kisah Ratu Balqis dan Nabi Sulaymān di dalam Al-Qur'ān

Al-Qur'ān yang menampilkan kisah-kisah masa lalu itu adalah teks yang mati, dan diam tak berbicara. Akan tetapi, ia dibuat hidup, dan bisa berbicara oleh manusia,[397] baik oleh manusia masa lalu maupun manusia yang hidup pada masa sekarang. Tidak jarang al-Qur'ān itu dijadikan sebagai simbol dan justifikasi kepentingan ideologi tertentu oleh sebagian kalangan, baik kepentingan politik, gender maupun teologi. Saya mengambil kisah ratu Balqis dan Nabi Sulaymān untuk menunjukkan betapa kisah al-Qur'ān itu dibuat berbicara sesuai kepentingan ideologi pembacanya. Apa pesan yang hendak disampaikan al-Qur'ān tentang kisah ratu Balqis dan Nabi Sulaymān itu?

Setidaknya ada tiga kategori pendapat yang muncul terkait masalah ini, dan ketiganya menarik kisah itu kepada kepentingan ideologinya. *Pertama*, ada yang berpendapat, Ratu Balqis sebagai sosok "kepemimpinan ideal dalam sebuah Negara yang

[397] Istilah "diam tidak berbicara" dipinjam dari ungkapan Alī bin Abī Ṭālib. Menurut Alī bin Abī Ṭālib, Al-Qur'ān itu diam tak berbicara. Karena itu, buatlah ia berbicara, *"dhalika al-Qur'an, fa istanthiqūhu wa lan yanṭiqa, walākin ukhbirukum 'an-hu."* 'Alī bin Abī Ṭālib, *Nahjul Balāghah*, disyarahi oleh Muhammad 'Abduh (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), hlm. 200-201

ideal", sehingga negaranya menjadi negara ideal yang oleh al-Qur'ān disebut dengan istilah *baldatun ṭayyibatun wa rabbun ghafur*. Karena itu, wajar jika al-Qur'ān mengabadikan kisah Ratu Balqis sekaligus memberikan satu nama surat khusus untuk mengenang negerinya Ratu Balqis, yakni surat Sabā'. Sejalan dengan pemahaman seperti itu, muncul sekelompok orang yang acapkali merujuk pada negaranya Ratu Balqis dalam membincang bentuk ideal sebuah negara.

Kedua, ada yang berpendapat, ditampilkannya kisah Ratu Balqis di dalam al-Qur'ān sebagai bentuk pengakuan kitab suci umat Islam terhadap "perempuan dalam memimpin sebuah negara", dan sekaligus menjadi bukti betapa kepemimpinan sang ratu mampu menciptakan kondisi ideal bagi negaranya. Sejalan dengan pemahaman seperti itu, muncul sekelompok aktifis gender yang acapkali menjadikan Ratu Balqis sebagai justifikasi simbolik bagi ideologi gendernya, betapa perempuan juga mempunyai potensi yang luar biasa untuk menjadi pemimpin politik. Sehingga, tidak ada alasan bagi umat Islam untuk mendeskriminasi kaum perempuan dengan menolak kepemimpinan mereka dalam dunia publik.

Ketiga, ada yang berpendapat, kisah Ratu Balqis itu tidaklah berdiri sendiri, dan bukan menjadi tujuan asasi dari kisah al-Qur'ān. Kisah itu berhubungan dengan kisah Nabi Sulaymān, dan ia ditampilkan sebagai pembenar atas kekuasaan Nabi Sulaymān yang menjadi seorang nabi sekaligus raja yang hebat yang sejatinya dicontoh oleh manusia. Dalam kisah itu, sang raja yang sekaligus nabi itu mampu mengalahkan sang ratu Sabā' yang mempunyai kekuasaan politik yang ideal kala itu, sehingga sang ratu bertekuk lutut di hadapannya, dan bahkan mengikuti

ajarannya. Karena itu, sebagian pemikir muslim memasukkan kisah Ratu Balqis ke dalam bagian kecil dari kisah politik dan teologis raja yang sekaligus nabi itu. Bisa dikatakan, Ratu Bulqis menjadi subordinat bagi kisah Nabi Sulaymān.

Kalau melihat kategorisasi kisah dalam al-Qur'ān yang dibuat oleh al-Jābirī di atas, bisa dipahami bahwa kisah Ratu Balqis masuk ke dalam kategori kisah-kisah makkiyah yang bertujuan untuk memberikan pujian terhadap para nabi samawi terdahulu. Pesan yang dibicarakan pada periode Makkah adalah ajaran tentang tauhid dan moral (akhlak), karena yang dihadapi Nabi Muhammad kala itu adalah keyakinan politiesme (shirik) dan kebobrokan moral masyarakat Arab. Dengan menampilkan kisah para nabi terdahulu yang penuh dengan kesabaran seperti kesabaran Nabi Sulaymān dalam menghadapi kekuasaan Ratu Balqis, al-Qur'ān mengharapkan Nabi Muhammad juga sabar menghadapi pelbagai cobaan yang muncul dalam dakwahnya. Jadi, kisah Ratu Balqis merupakan subordinat dari kisah Nabi Sulaymān. Ratu perempuan ini ditampilkan dalam kisah itu bukan karena kehebatannya, tetapi karena kehebatan Nabi Sulaymān menaklukkan sang ratu Sabā' itu.

D. Dimensi Kisah Ratu Balqis dan Nabi Sulaymān di dalam Al-Qur'ān

Apakah kisah-kisah di dalam al-Qur'ān itu, termasuk kisah Ratu Balqis masuk kategori ajaran yang bersifat teologis ataukah kategori budaya? Jika meminjam analisis Abdul Karīm Soros, kita bisa mengajukan pertanyaan, apakah kisah-kisah dalam

al-Qur'ān itu masuk ke dalam kategori dimensi esensial Islam atau ajaran aksidensial Islam?

Yang dimaksud dimensi esensial Islam adalah suatu ajaran yang menjadi syarat agar Islam benar-benar bisa menjadi agama. Jika unsur ajaran itu tidak ada, konsekuensinya Islam tidak bisa menjadi agama. Selain itu, ajaran itu sendiri tidak mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada, karena ia bersifat esensial bagi Islam itu sendiri. Sedang dimensi aksidensial Islam adalah suatu ajaran yang bisa dan mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada, dan tanpa ajaran itu, Islam tetap bisa menjadi agama.[398]

Di antara unsur esensial Islam (Al-Qur'ān) adalah *pertama*, akidah, berarti manusia merupakan hamba Allah, dan bukan Tuhan; *kedua*, akhlak, berarti kebahagiaan akhirat merupakan tujuan hakiki bagi kehidupan manusia dan merupakan tujuan etika paling penting dalam pandangan agama; dan *ketiga*, fiqh, berarti Islam memuat *maqāshid sharī'ah* yang meliputi pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berpikir, hak memperoleh dan menjaga keturunan, hak memperoleh dan mempunyai harta, dan hak memelihara kehidupan jiwa. Unsur-unsur fiqh ini menurut Soros merupakan tujuan paling penting dalam kehidupan manusia di dunia yang ditentukan oleh Allah.

---

[398] Abdul Karīm Soros, *Basț al-Tajribati al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi (Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 121; Di tempat lain, Soros membagi Islam menjadi dua kategori: Islam hakiki yang disebutnya sebagai iman, dan Islam fiqh. Yang pertama mengukur keberislaman seseorang dari segi batinnya, yang kedua dari segi lahirnya. Abdul Karīm Soros, *al-Turāth wa al-'Ilmāniyah: al-Bun-ya wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyāt wa al-Mu'ṭiyāt*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi (Lebanon-Beirut: al-Intishar al-'Arabī, 2009), hlm. 111-160

Ketiga unsur esensial Islam ini tidak mengalami perubahan, dan tanpa ketiganya, Islam tidak bisa dikatakan sebagai agama.[399]

Di antara pesan aksidensial Islam (Al-Qur'ān) adalah hal-hal yang berkaitan dengan "sarana". Al-Qur'ān menggunakan perumpamaan (*amthāl*) dan kisah sebagai sarana dalam menyampaikan pesannya agar ia benar-benar mempengaruhi komunikan dalam menerima pesannya tanpa keraguan (Al-Baqarah:17, 275 dan Al-A'rāf: 176). Yang dipentingkan dari kisah bukanlah kisah itu sendiri, melainkan pesannya. Misalnya kisah tentang kisah Asḥāb al-Kahfi, Dhu al-Qarnayn dan sebagainya.[400] Al-Qur'ān juga menjadikan budaya Arab sebagai sarana penyampaian pesan-pesannya. Al-Qur'ān menggunakan konsep-konsep, argumentasi, teori-teori dan gagasan-gagasan tertentu yang sesuai dengan budaya Arab dalam menjelaskan hukum-hukum Islam. Al-Qur'ān juga menggunakan peristiwa-peristiwa sejarah, peristiwa dialog (Al-Sabā': 24-26) antara orang-orang mukmin dengan orang kafir dan lain sebagainya yang bertujuan memperluas cakrawala mereka dalam memahami agama.[401]

---

[399] Unsur-unsur esensial Islam yang dimaksud Soros memang tidak dijelaskan secara terperinci sebagaimana dimensi aksidensialnya. ia bahkan berjanji untuk menulis khusus tentang dimensi esensial Islam ini, tetapai saya belum menemukan tulisannya tentang masalah ini. Lihat, catatan kaki (1) dalam 'Abdul Karīm Soros, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm.119

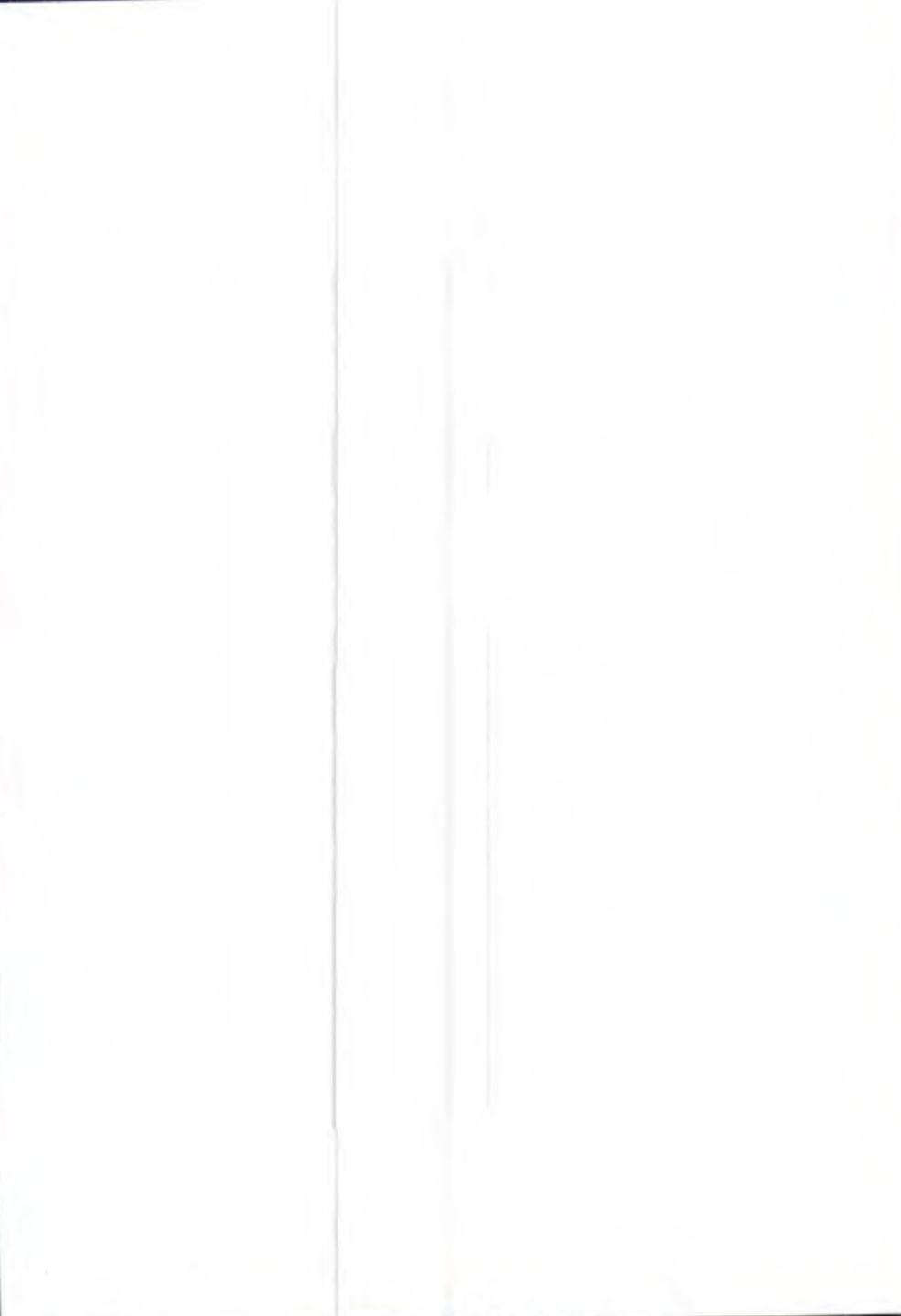
[400] Muhammad Muṣṭafawi, *Asāsiyyāt al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihī*, (Lebanon-Beirut: Markaz al-Haḍarah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmi, 2009), hlm. 295-300

[401] Abdul Karīm Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi, (Lebanon-Beirut: Manshurat al-Jamal, 2009), hlm. 55.

E. Penutup

Dari analisis di atas bisa dipahami bahwa kisah-kisah itu adalah bagian dari dimensi aksidensial Islam, yakni sebagai "sarana" dalam menyampaikan pesan tauhid dan moralitas Islam. Karena itulah, keberadaan kisah-kisah di dalam al-Qur'ān tidak membuat Islam menjadi agama sebagaimana juga tidak membuat Islam keluar dari agama ketika kisah-kisah itu tidak ada. Begitu juga, seseorang yang tidak mempercayai faktualitas kisah itu dalam sejarah tidak akan membuat ia keluar dari Islam (murtad). Jika demikian, bagaimana jika muncul seseorang yang meragukan faktualitas kisah Ratu Balqis dan Nabi Sulaymān?

BAB V

EPISTEMOLOGI ISLAM

EPISTEMOLOGI ANTROPOSENTRISME:
Integrasi Islam, Filsafat, Sains, dan Manusia

A. Pendahuluan

Secara ontologis, Islam bisa dilihat dari dua sisi: Islam ideal dan Islam historis. Islam ideal adalah Islam yang otentik, yang masih berada di haribaan Tuhan dan Nabi Muhammad. Ia bersifat abstrak yang hanya bisa disentuh oleh makhluk suci seperti nabi dan malaikat. Sedang Islam historis adalah Islam yang diturunkan kepada para nabi, terutama Nabi Muhammad, dan disampaikan kepada umat manusia. Ia bersifat kongkret, karena tidak hanya menjadi panduan keimanan manusia, tetapi juga panduan hidup di dunia ini. Ia sudah menjadi bagian sejarah kemanusiaan.

Dilihat dari sisi sejarah kemanusiaan, Islam historis dibagi lagi menjadi: *pertama*, Islam yang berdialog dengan peradaban lokal yang melahirkan Islam pribumi; *kedua,* Islam yang berdialog

dengan peradaban luar yang melahirkan Islam kosmopolit.[402] Sebagai agama kosmopolit, Islam berdialektika dengan peradaban-peradaban besar, di antaranya: Peradaban Teks-Arab,[403] peradaban (akal) Falsafah-Yunani, peradaban Hermes-Persia,[404] dan peradaban Ilmiah-Barat.[405]

Masing-masing peradaban itu mempunyai pandangan dunianya sendiri-sendiri, sehingga dialog Islam dengan peradaban-peradaban itu melahirkan ragam Islam historis yang berbeda satu dengan yang lain. Peradaban Teks-Arab yang dibangun di atas otoritas teks dan otoritas salaf dengan qiyās sebagai metode kerja utamanya melahirkan nalar bayānī berupa fiqh dan kalam; peradaban Hermes-Persia yang mendasarkan pandangan dunianya pada nalar hermes (mistik) melahirkan nalar irfānī berupa tasawuf; peradaban Falsafah-Yunani yang dibangun di atas koherensi argumen-argumen logika melahirkan nalar burhānī berupa filsafat Islam;[406] dan peradaban Ilmiah-

---

[402] Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan,* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007)

[403] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nas: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān,* (Lebanon-Beirut: Dar al-Baidā', 2000), hlm. 9.

[404] Tentang pengaruh peradaban peradaban terhadap dunia Arab sebagai tempat kelahiran Islam, serta pengaruhnya terhadap pemikiran Islam dikemukakan Jābirī sebagai bagian dari proyek kritik nalar Arabnya. Lihat, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-Aql al-'Arabī,* cet. ke 4 (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1991)

[405] Amin Abdullah, *Islamic Sudies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 399.

[406] Istilah nalar bayānī, irfānī dan burhānī dikemukakan Jābirī dalam proyek kritik nalar arabnya. Lihat, Muhammad Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aqli al-'Arabī; Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Naẓmi al-Ma'rifah fi al-Thaqāfah al-'Arabiyah, Naqdu al-'Aqli al-'Arabī: II* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabīyyah, 1986). Pembahasan tentang metode berpikir yang digunakan masing-masing nalar (epistemologi) di atas dapat dilihat pada karya saya Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009)

Barat yang dibangun di atas fondasi tata kerja nalar burhānī menghasilkan ilmu-ilmu empiris berupa sains dan teknologi.[407]

Dengan karakter seperti itu maka dialog Islam dengan peradaban-peradaban itu tidak hanya melahirkan disiplin keilmuan Islam yang berbeda, tetapi juga saling melempar pertanyaan kritis dan sarat kontroversi. Masing-masing pihak yang berafiliasi pada peradaban tertentu atau penganut disiplin keilmuan Islam yang diproduk peradaban tertentu saling mempertanyakan keabsahan produk peradaban yang satunya. Hasil dialog Islam dengan peradaban Teks-Arab melahirkan pertanyaan dari pihak lainnnya, apakah Islam bayānī merupakan satu-satunya kebenaran dalam Islam; hasil dialog Islam dengan peradaban Hermes-Persia dipertanyakan, apakah Islam irfānī atau tasawuf merupakan bagian dari Islam ataukah tidak; hasil dialog Islam dengan peradaban Falsafah-Yunani dipertanyakan, apakah filsafat Islam itu bagian dari Islam ataukah tidak; begitu juga hasil dialog Islam dengan peradaban Ilmiah-Barat dipertanyakan, apakah sains Islam merupakan bagian dari Islam ataukah tidak.

Jika melihat rumusan Islam mainstream yang mendasarkan Islam pada tiga pilar utama yang dikenal dengan sebutan trilogi Islam: fiqh, kalam dan tasawuf, kita bisa menyisihkan kasus relasi Islam dengan peradaban Teks-Arab dan Hermes-Persia. Fiqh maupun kalam diyakini sebagai representasi kebenaran Islam karena Islam lahir dari peradaban Teks-Arab. Kendati masih melahirkan perdebatan, tasawuf juga dinilai sebagai bagian dari Islam. Dengan demikian, kini tinggal dua kasus relasi Islam, yakni dengan peradaban Falsafah-Yunani dan dengan peradaban Ilmiah-Barat.

---

[407] Amin Abdullah, *Islamic Sudies Di Perguruan Tinggi,* hlm. 404-405

Relasi Islam dengan peradaban Falsafah-Yunani merupakan relasi yang paling dramatis dalam sejarah peradaban Islam dengan ikon utamanya al-Ghazālī dan Ibnu Rushd. Belakangan, perdebatan melibatkan peradaban Ilmiah-Barat. Sebagaimana relasi Islam dengan peradaban Falsafah-Yunani yang melahirkan filsafat, relasi Islam dengan peradaban Ilmiah-Barat yang melahirkan sains juga sangat beragam, pasang surut dan sarat kontroversi. Relasi Islam dengan filsafat dan sains yang lahir dari dua peradaban inilah yang menjadi objek utama tulisan ini.

B. Dua Wajah Relasi Islam: Filsafat dan Sains

Kendati masih dalam perdebatan yang belum usai, ilmu dalam tradisi pemikiran Islam terbagi menjadi dua kategori: ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama.[408] Ilmu umum lahir dari manusia, ilmu agama lahir dari Tuhan. Dalam tradisi pemikiran Islam klasik, ilmu-ilmu umum terbagi lagi menjadi dua kategori: filsafat dan sains (ilmu). Ilmu-ilmu filsafat, baik metafisika, fisika, maupun logika, bermula dari Yunani lalu berintraksi dengan Islam. Interaksi itu tentu saja melahirkan problem relasional antara keduanya, sehingga lahirlah sikap pro-kontra di abad pertengahan Islam.

Pada abad pertengahan itu pula, para pemikir muslim sebenarnya menaruh perhatian terhadap sains (ilmu), diawali dengan menerjemahkan karya-karya sains dari Yunani. Di antara

[408] Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz 1 (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtār, 2004), hlm. 25-26; Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farābī, al-Ghazālī dan Quṭb al-Din al-Syiraz*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 233; bandingkan dengan, Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2006), hlm. 930-1039.

sains yang berkembang kala itu adalah matematika, astronomi, geologi dan geografi, fisika, optik, sejarah alam, kimia, kedokteran, dan lain sebagainya.[409] Hanya saja, sikap pro-kontra terhadap relasi sains dan Islam tidak sehebat pro-kontra antara filsafat dan Islam.

Di sela-sela pembahasan kedua relasi Islam itu, akan dibahas proses bergesernya relasi Islam, dari filsafat ke sains. Selain untuk menunjukkan celah yang menjadi penyebab pergeseran itu, pembahasan mengenai pergeseran relasional ini juga untuk mengetahui bentuk perbedaan relasi keduanya: Islam dengan filsafat, dan Islam dengan sains.

1. Dua Prinsip Berbeda: Menuju Titik Temu Islam dan Filsafat

Secara etimologis, filsafat berasal dari akar kata Yunani[410] *filasufiyyan* yang terdiri dari dua kata: *fila* yang bermakna mengutamakan dan *sufia* bermakna *ḥikmah* atau kebijaksanaan. *Filasufiyyan* berarti mencintai kebijaksanaan. Setelah *dii'rāb* dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab, kata tersebut berubah

---

[409] Sayyed Husein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 93-106.

[410] Filsafat Islam berasal dari dua sumber: bersumber dari tradisi luar, yakni diimpor dari Yunani melalui penerjemahan; dan bersumber dari dalam disiplin Islam sendiri, yakni ilmu kalam. Ḥasan Ḥanafī, *Humūm al-Fikri wa al-Waṭanī: al-Turāth wa al-Aṣru wa al-Hadīth, al-Juz al-Awwal,* (Kairo: Dār Qiba' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003), hlm. 92-93; Keduanya bergumul saling merebut posisi dan melahirkan sintesis, yang kemudian dikenal dengan filsafat Islam dan falsafah kalam. Namun setelah itu, keberadaan dan esensi filsafat itu sendiri menuai kontroversi. Apakah filsafat Islam itu ada? Apakah Filsafat Islam itu sebagai sesuatu yang lahir dari Islam? Ataukah filsafat Islam itu hanya catatan kaki dari filsafat Yunani? Inilah kegelisahan pertama para pemerhati filsafat Islam. Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm.. 17-25.

menjadi *faylusūf*. Dari kata terakhir inilah kata *falsafah* diderivasikan yang berarti ilmu tentang hakikat sesuatu dan beramal dengan sesuatu yang paling membawa kemaslahatan. [411]

Ketika masuk ke dalam perbendaharaan pemikiran Islam, kata *falsafah* terkadang diganti atau disamakan dengan kata *ḥikmah*. Penggunaan istilah *ḥikmah*, dan menggunakannya secara bergantian dengan istilah filsafat, telah biasa digunakan para pemikir dan filsuf muslim klasik. Kebiasaan ini disebabkan para filsuf muslim meyakini bahwa asal usul *ḥikmah* bersifat *ilāhiyyah*,[412] lantaran al-Qur'ān acapkali menyebutkan istilah tersebut, seperti *"dan Allah akan mengajarkan kepadanya kitab dan kebijaksanaan (al-Ḥikmah)"* (Āli Imrān /3: 48). Juga ayat, *"dan ingatlah ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi: sungguh, apa saja yang aku berikan kepadamu berupa kitab dan ḥikmah"* (Āli Imrān /3: 81).[413]

Filsafat Yunani diterjemahkan dan dibawa para pemikir dan filsuf muslim klasik ke dalam peradaban Islam-Arab, tentu saja dengan pengaruh dan penyikapan yang berbeda.[414] Di antara filsuf Yunani yang mengilhami para filsuf muslim adalah Plato dan Aristoteles.[415] Plato dan Aristoteles dikenal sebagai

---

[411] Al-Khawarismi, *Mafātiḥ al-'Ulūm*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1981), hlm. 79; Alī Shāmī al-Nasar, *Manāhij al-Bahthi 'Inda Mufakkir al-Islām: wa Naqd al-Muslimīn li al-Manṭiq al-Aristoteles*, cet. ke-1 (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947), hlm. 18; Aḥmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-9 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 19.

[412] Sayyid Hosein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Buku Pertama) (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 31.

[413] Sayyid Hosein Nasr, "al-Qur'ān dan Hadīth sebagai Sumber dan Inspirasi filsafat", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 40-43.

[414] Fāṭimah Ismā'il, *Manhaj al-Baḥthi fī al-Ilāhiyāt 'Inda Ibn Rushd*, (Kairo: Kulliyat li-al-Banat, Jāmi'ah Ain al-Syams, 2005), hlm. 82.

[415] Amin Abdullah, *Islamic Sudies di Perguruan Tinggi*, hlm. 3.

figur utama filsuf yang masing-masing mewakili idealisme dan empirisme.[416] Kedua aliran dari dua filsuf Yunani ini mempengaruhi perjalanan sejarah filsafat dan epistemologi, baik ke dunia Barat maupun dunia Islam. Di dunia Islam khususnya, Plato mempengaruhi al-Farābī[417] dan Ibnu Sīnā,[418] sedang Aristoteles mempengaruhi Ibnu Rushd.[419]

Persoalan utama yang dihadapi para pemikir muslim klasik adalah menyangkut relasi agama dan filsafat. Apakah filsafat merupakan bagian dari agama ataukah tidak.

Dalam menetapkan relasi agama dan filsafat,[420] para pemikir muslim awal mengambil dua model: *pertama*, sebagian pemikir menyimpulkan agama lebih tinggi dari filsafat. Pandangan ini pada umumnya dipegang para pemikir muslim non-filsuf, seperti teolog, fuqaha dan sufi. Al-Ghazālī adalah tokoh utama kelompok ini. *Kedua*, sebagian pemikir menyimpulkan bahwa metode demonstrasi filsafat lebih unggul dari metode agama. Pandangan ini pada umumnya dipegang oleh filsuf yang tidak menaruh perhatian pada persoalan akidah.

---

[416] Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas,* cet. ke-3 (Yoyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

[417] Plato dan Aristoteles nampaknya sama-sama berpengaruh terhadap al-Farābī. Itu bisa dilihat dari tulisan al-Farābī yang mencoba mendamaikan keduanya. Al-Farābī, *Al-Jam'u bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn*, cet. ke-1 (Lebanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1996).

[418] Para peneliti berbeda dalam melihat relasi antara filsuf muslim dengan filsuf Yunani. *Muthahhari* menilai Ibnu Sīnā sebagai penganut Aristoteles, sedang Suhrawardi sebagai penganut Plato, Murtadla Muththhari, *Pengantar*, hlm. 317; Amin Abdullah menilai al-Farābī dan Ibnu Sīnā sebagai penganut Plato, sedang Ibnu Rusyd sebagai penganut Aristoteles. Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 248.

[419] Amin Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 246.

[420] Ragam pandangan tentang relasi Islam dengan filsafat diringkas dari karya saya. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm.102-106.

Kedua pandangan yang kontradiktif ini saat itu bukannya menyelesaikan masalah. Justru semakin menambah daftar panjang pertarungan para filsuf dan pemikir muslim non-filsuf. Dalam rangka mengatasi kebuntuan tersebut, muncullah pandangan *ketiga* yang berupaya mendamaikan agama dan filsafat. Kelompok ini dipelopori para filsuf muslim (mukmin) yang menaruh perhatian terhadap persoalan-persoalan akidah,[421] seperti al-Kindī, al-Farābī dan Ibnu Sīnā.

Namun model ketiga ini pun masih belum menemukan format sempurna yang bisa mengatasi persoalan relasi agama dan filsafat di kalangan pemikir saat itu. Al-Bāhī mencatat model ketiga terbagi lagi menjadi dua model:[422] *pertama*, pemikiran yang menjadikan filsafat sebagai pisau bedah agama. Model ini mencoba mensyarahi ajaran-ajaran agama yang bersifat global dengan menggunakan filsafat. Di antara tokoh-tokoh yang membidangi model ini adalah al-Farābī, Ibnu Sīnā dan Ihwan al-Ṣafā. *Kedua*, pemikiran yang menggunakan *ta'wīl* dalam memahami agama. Model ini "menakwil" agama dengan suatu pemikiran yang sesuai dengan pemikiran-pemikiran filsafat.[423] Dalam pandangan al-Bāhī, model kedua ini lebih teliti dan lebih dalam daripada model pertama. Kendati model ini juga dipakai al-Farābī dan Ibnu Sīnā dalam taraf tertentu –tetapi tidak oleh Ihwan Ṣafā– tokoh utama model kedua ini adalah Ibnu Rushd.[424]

---

[421] Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Bayna al-Dīn wa al-Falsafah, fi Ra'yi Ibnu Rushd wa Falāsifah al-Aṣri al-Wasīṭ*, cet. ke-2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 45.

[422] Muḥammad al-Bāhi, *al-Jānib Ilāhi min al-Tafkīr al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1967) hlm. 291.

[423] Majid Fakhri, *Ibnu Rushd: Faylasuf Qurtubah*, hlm. 27-28.

[424] Muḥammad al-Bāhi, *al-Jānib al-Ilāhi*, hlm. 304.

Pada Ibnu Rushd, para pemikir belakangan menaruh harapan dan rujukannya.[425]

Dalam melihat relasi agama dan filsafat, Ibnu Rushd bertolak pada dua prinsip: pemisahan dan penyatuan. Yang dimaksud prinsip pemisahan adalah terkait dengan otoritas keduanya dalam membahas persoalan-persoalan tertentu. Sejauh mana satu disiplin keilmuan mempunyai otoritas untuk membahas satu persoalan, dan sejauhmana ia diperkenankan terlibat dalam membahas persoalan tertentu yang menjadi otoritas disiplin keilmuan lainya.

Pertama-tama perlu digaris-bawahi, Ibnu Rushd menilai setiap disiplin keilmuan mempunyai prinsip dasarnya sendiri-sendiri. Dua disiplin yang berbeda pasti mempunyai prinsip dasar yang berbeda, termasuk prinsip-prinsip disiplin agama dan prinsip-prinsip filsafat.[426] Menurut Ibnu Rushd, agama dan filsafat merupakan dua sarana kebenaran yang berdiri sendiri. Disiplin yang satu harus menghargai prinsip lainnya, tidak boleh membahasnya apalagi membatalkannya.[427] Kedua prinsip disiplin ini pada gilirannya melahirkan bentuk wacana yang berbeda. Sementara kebenaran agama bersifat universal dan intuitif yang membawa pada keyakinan akan kebenaran

---

[425] Pilihan Ibnu Rushd mencerminkan kalau ia mempunyai metode sendiri dalam mengatasinya. Muḥammad 'Atif al-Irāqī, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rushd*, cet. 2 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979), hlm. 295; Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Bayna al-Dīn wa al-Falsafah*, hlm. 45; Angel Ganzales Palencia, *Tārīkh al-Fikr al-Andalusī*, terj. ke bahasa Arab, Husein Mu'is (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2006), hlm. 407-408.

[426] Ibnu Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Taqdīm, Ḍabti wa Ta'līq, Muḥammad al-'Aribi, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 294.

[427] Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis* (Yogyakarta: LKiS, 2009)

mutlak, sedang kebenaran filsafat bersifat rasional.[428] Ibnu Rushd menganggap tidak ada masalah yang perlu dibahas lebih lanjut ketika keduanya membahas persoalan-persoalan yang menjadi otoritasnya masing-masing.

Prinsip kedua adalah "suatu kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran yang lain".[429] Prinsip ini terkait dengan persoalan dimana agama dan filsafat mempunyai objek bahasan yang sama. Menurut Ibnu Rushd, agama dan filsafat tidak akan melahirkan pertentangan dalam membahas persoalan yang sama-sama menjadi otoritas bahasan keduanya, karena keduanya mempunyai kesamaan dalam banyak hal. Selain kesamaan dari segi "metode", kesamaan agama dan filsafat juga terkait dengan "obyek" dan "tujuan", yakni mengetahui dengan benar keberadaan Tuhan sebagai pencipta *mawjūd* dengan menggunakan metode demonstraif. Perbedaan keduanya hanya dari segi pengungkapan dan cara. Filsafat menggunakan metode demonstratif dengan langkah "dialektika menanjak": dari meneliti realitas alam nyata (*ṭabī'ah*) menuju realitas yang berada di balik alam nyata (*mā ba'da ṭabī'ah*).[430] Sebaliknya, agama menggunakan metode retorika, dialektika, dan demonstratif dengan langkah "dialektika menurun": dari teks *ilāhī* menuju realitas alam nyata. Namun keduanya tetap berpegang pada satu cahaya, yakni cahaya kebenaran.[431]

---

[428] Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003).

[429] Ibnu Rushd, *Faṣl al-Maqāl, fī mā bayna al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, Dirāsah wa Tahqīq, Muḥammad Imārah, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 31- 32.

[430] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz Thaqafī al-'Arabī, 2000), hlm. 47.

[431] *Ibid.*, hlm. 42.

Jika pandangan agama dan filsafat membuahkan hasil yang berbeda atau bahkan bertentangan dalam membahas objek yang sama-sama menjadi bahasan keduanya maka bentuk pembahasan berikutnya adalah berusaha "mendamaikan" keduanya sesuai dengan prinsip "kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran yang lain". Metode yang diajukan Ibnu Rushd untuk mendamaikan kesan pertentangan antara keduanya adalah *ta'wīl*,[432] yakni mengembalikan bangunan wacana agama yang selama ini mengacu pada makna lahiriah agama kepada makna batiniahnya dengan tetap memelihara kesatuan internal al-Qur'ān sebagai sumber asasi agama.[433]

Mengapa menggunakan *ta'wīl*? Karena menurut Ibnu Rushd, agama dan filsafat sebenarnya tidak bertentangan. Yang terlihat di permukaan hanya "kesan" pertentangan. Dengan *ta'wīl*, pandangan sebenarnya dari kedua disiplin itu akan terungkap ke permukaan, sehingga dengan sendiri menghilangkan kesan pertentangan itu.

Sebagai simbol filsuf muslim yang konon dinilai berhasil menyelamatkan posisi filsafat dan mampu menyanggah serangan tajam al-Ghazālī, dengan karya monumentalnya, *Tahāfut al-Tahāfut*, kematian Ibnu Rushd dianggap menjadi simbol lonceng kematian kejayaan pemikiran Islam. Pasca Ibnu

---

[432] Tawaran penggunaan *ta'wīl* dalam mengatasi pertentangan agama dan filsafat menunjukkan penggunaan metode demonstratif tidak mampu mengatasi ketengangan antara agama dan filsafat. Atas kenyataan itu, wajar jika Ibnu Rusyd menawarkan penggunaan *ta'wīl* sebagai jalan penyelesaian relasi keduanya. Luayy Safi, *I'māl al-Aql: min al-Naẓrah al-Tajzī'i'iyah ilā al-Ru'yah al-Takāmuliyah*, cet. ke-2 (Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2005), hlm. 100.

[433] Ibnu Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, hlm. 32-33; George F. Hourani, *Averroes: On The Harmoni of Religion and Philosopy: A Translation, With Introduction and Notes, of Ibnu Rusyd's Kitab Fashl Maqal, wits Its Apendhix (Damima) And an Ektrax From Kitab al-Kashf 'an Manāhij 'Adillah*, (London: E.J.W. GIB MEMORIAL, 1961), hlm. 23.

Rushd, bangunan filsafat Islam hanya mengulang-ulang filsafat Ibnu Rushd atau sebelumnya. Kendati kesimpulan ini ditolak oleh beberapa pemikir,[434] paling tidak demikian kenyataannya dalam dunia Sunni.

2. Pergeseran Relasional: dari Peradaban Falsafah-Yunani ke Peradaban Ilmiah-Barat

Oleh sementara kalangan, proposal yang diajukan Ibnu Rushd dinilai berhasil meredakan konflik agama dan filsafat, sehingga filsafat menjadi bagian dari kurikulum pendidikan Islam, baik di lembaga pendidikan tradisional maupun modern, kendati belum dinilai sebagai bagian dari struktur ajaran Islam sebagaimana fiqh, kalam dan tasawuf. Proposal yang diajukan Ibnu Rushd inilah yang hingga tahun-tahun berikutnya seringkali dijadikan dalil tidak adanya pertentangan antara agama dan filsafat. Agama dan filsafat menyusu pada ibu susuan yang sama, sehingga keduanya berjalan beriringan dan damai.

Apakah kontroversi lalu berhenti?

Ternyata tidak. Sebab, dialog Islam tidak hanya berhenti pada peradaban Falsafah-Yunani. Seiring perjalanan waktu, ketika peradaban Falsafah-Yunani mulai mengalami kemunduran, di sisi lain, pemikiran filosofis mulai pindah ke dunia Barat. Tidak hanya itu, dunia Barat memasuki babak baru

---

[434] Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Phillosophy* (London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies: 1993); David C. Dakake, "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. diakses tanggal 10 April 2003.

peradaban yang dikenal dengan peradaban ilmiah, yang ditandai dengan lahirnya sains modern. Pergeseran peradaban itu menyebabkan bergesernya relasi Islam dari Yunani ke Barat. Islam pun menemukan mitra dialog baru yakni Peradaban Ilmiah-Barat. Justru di sinilah tantangan baru yang dihadapi Islam. Dikatakan tantangan baru, karena filsafat klasik tidak begitu diminati masyarakat, sehingga para intelektual Islam klasik hanya berhadapan dengan segelintir filsuf yang belum tentu mendapat dukungan masyarakat banyak. Sementara tantangan sekarang benar-benar nyata. Dalam arti, elit intelektual muslim berhadapan langsung dengan masyarakat kebanyakan, karena produk peradaban Ilmiah-Barat berhubungan langsung dengan kebutuhan riil masyarakat. Ini di satu sisi.[435]

Di sisi lain, ilmu-ilmu ke-Islaman klasik, baik tasawuf, kalam, fiqh maupun filsafat, masih satu rumpun. Semuanya bersifat teoritis-teosentris. Selain mempunyai nilai posotif, untuk saat ini, sifat seperti ini justru mempersempit wilayah bahasan ilmu-ilmu agama, termasuk filsafat Islam, sebatas wilayah teoritis-teosentris atau metafisis, dan pada saat yang sama, semakin memperlebar "wilayah yang tak terpikirkan" dalam wilayah praksis kehidupan manusia. Melalui "wilayah yang tak terpikirkan" inilah peradaban Ilmiah-Barat masuk menggoda

---

[435] Pembahasan mengenai pergeseran Epistemologi Islam berikut diambil dari karya saya, Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teosentris ke Antoposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

dunia Islam terutama sejak hadirnya Rene Descartes,[436] yang menjadi cikal bakal lahirnya filsafat modern dalam dunia Barat.[437]

Descartes menganut dualisme jiwa dan badan, tetapi ia mengutamakan jiwa daripada badan, dengan doktrin filsafatnya yang terkenal "saya berpikir maka saya ada" (*Cogito Ergo Sum*).[438] Dengan orientasi dualisme jiwa dan badan, Descartes mempertentangkan secara tegas antara subjek yang mengetahui (akal) dan objek pengetahuan (dunia luar). Di sisi lain, karena Descartes mengkritik indra, sembari hanya mengakui peran akal (jiwa) sebagai alat pengetahuan maka yang menjadi objek bahasan akal dalam epistemologi Descartes tentu saja adalah objek-objek rasional, baik objek itu bersifat material maupun non-material.

Sebagaimana Descartes, tokoh empirisme Inggris, David Hume (1711-1776 M) memulai filsafatnya dengan mempertentangkan antara subjek dan objek. Yang beda antara keduanya hanya pada sumber pengetahuan atau kebenaran. Jika Descartes sibuk mengurusi argumentasi akal sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, sebaliknya Hume banyak menghabiskan kajiannya terhadap tuntutan perlunya data-data pengalaman empiris untuk menentukan klaim-klaim dapat memperolehnya pengetahuan yang sah. Kritik Hume terhadap rasionalisme

---

[436] Menurut Russel, filsafat Descartes benar-benar baru, karena sejak Aristoteles tidak ada bangunan filsafat baru sampai akhirnya datang Descartes. Menurut Russel, Descartes menulis bukan sebagai seorang guru melainkan sebagai penemu dan penjelajah. Karena itu, ia layak disebut sebagai bapak filsafat modern. Betrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 732.

[437] Dari Descartes lahir dua aliran filsafat Barat, berikut sintesisnya: *pertama*, aliran rasional; *kedua*, aliran empiris. Betrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, hlm. 732.

[438] Rene Descartes, *Maqāl 'an Minhāj al-Ilmi*, terj. be bahasa Arab, Maḥmūd al-Khadirī (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2000)

adalah bahwa akal pikiran tidak dapat memperoleh dan tidak dapat mencapai pengetahuan yang cukup kokoh dan dipercaya tentang realitas dunia yang ada. Menurut Hume, pengalaman empirislah yang sejatinya dijadikan titik tolak pengujian kebenaran pengetahuan.[439]

Sebagai sintesis keduanya, muncul Emanuel Kant (1724-1804 M). Kant bermaksud memadukan kecendrungan aliran rasionalisme dan empirisme, kendati acapkali ia tidak menyetujui keduanya. Konsepsi pemikiran filosofis Kant terilhami oleh "revolusi copernicus". Menurut Kant, pengetahuan merupakan produk dan bahkan konstruksi akal pikiran manusia, dan bukan hanya hasil penampakan dari wujud yang ada sebelumnya. Ilmu pengetahuan terkait erat dengan wilayah fenomena (*appearences*). Kendati demikian, menurut Kant, manusia tidak bisa sepenuhnya mengetahui hakikat benda itu sendiri. Klaim-klaim yang ada selama ini bahwa mereka mengetahui dunia secara utuh, Tuhan, kebebasan, atau keabadian jiwa, dinilai Kant tidak mungkin direalisasikan. Bagi Kant, itu semua masuk ke dalam wilayah transendental, tidak bisa diketahui dan bersifat nomenal.[440]

Jika Rene Descartes dikenal sebagai bapak filsuf modern karena gagasannya "benar-benar baru dan berbeda dengan pendahulunya",[441] pemecahan Kant terhadap permasalahan epistemologis ini dinilai menandai "perkembangan menentukan" dalam sejarah filsafat modern. Kendati demikian, Kant menurut

---

[439] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, hlm. 121-123.
[440] *Ibid.*, hlm. 123-124.
[441] Betrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, hlm. 732.

Amin Abdullah masih dihantui pemikiran dualisme sebagaimana pendahulunya: pemisahan yang tegas antara subjek dan objek.

Dualisme yang populer dalam pemikiran filsafat Barat modern ini akhirnya mengarah pada dualisme dunia dan agama yang dikenal dengan sekularisme yang kamudian melahirkan sains modern. Pengetahuan sains modern mengubah pandangan manusia tentang alam dan pandangannya tentang kemampuan dan posisinya sendiri di dalamnya yang akar-akarnya telah muncul pada era Descartes. Perubahan dalam memandang alam secara metafisis-filosofis yang biasa digunakan selama ini tentu saja mempengaruhi pandanganya di bidang sosial dan psikologi. Revolusi yang terjadi dalam ilmu pengetahuan alam telah menjangkau ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, dan ilmu politik.

Ketika sikap saintifik modern[442] menggantikan sikap metafisis-filosofis maka pencarian "sebab-sebab material" dan "sebab-sebab efisien" menggantikan pencarian terhadap "sebab-sebab final" (*final causes*) yang menjadi orientasi pandangan metafisis-filosofis sebagaimana dikemukakan para pemikir klasik. Pertanyaan yang pada awalnya berbentuk "mengapa" berubah bentuk menjadi "bagaimana"; penyelidikan yang awalnya terfokus pada "pengaruh alam" berubah pada "hukum alam", investigasi terhadap "kecenderungan alami" menggantikan investigasi terhadap "penyimpangan ide yang berat"; dan "skeptisisme" menggantikan "kepastian". Kondisi ini menurut Soros menghilangkan sifat misteri pada alam yang

---

[442] Saintifikasi dan rasionalisasi pemikiran terhadap pertimbangan sosial dan politik merupakan nama lain dari sekularisme. Abdul Karīm Soros, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 79-80.

selama ini bercokol dalam pandangan manusia tradisional.[443] Akibatnya, mereka menjadi sombong karena merasa mampu menemukan misteri alam, dan rasa sombongnya itu akhirnya menggantikan keyakinannya akan keagungan sang pencipta. Sains modern pun mengganti posisi agama yang merupakan representasi pesan dan otoritas Tuhan sebagai pencipta. Pemisahan ilmu pengetahuan (sains)[444] dan agama pun menjadi problem dunia secara keseluruhan termasuk dunia Islam dengan berbagai bentuknya.

Pemisahan sains dan agama menurut Soros sejatinya tidak perlu diputus total apalagi sampai dipertentangkan, karena agama tidak identik dengan sains, agama juga bukan bapak, wasit, atau pemandu sains. Kendati agama tidak mengikuti tujuan sains, agama juga tidak menolak sains. Apalagi, Islam pernah menorehkan sejarahnya sendiri terkait dengan sains. Fazlur Rahman menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'ān banyak berbicara tentang sains, seperti tentang kosmologi, astrologi, fisika, sejarah, antropologi, geologi, meneralogi, botani, zoologi, ilmu ekonomi, agrikultura, irigasi, perdagangan, arkeologi, arsitektur, psikologi, sosiologi, seksologi, fisiologi, ilmu kimia, kedokteran dan masih banyak lainnya.[445]

Dalam rentang sejarahnya, terutama antara abad ke 9-14 M, Islam pernah menggoreskan prestasi yang luar biasa dalam bidang-bidang tersebut. Sejumlah nama masih terdokumen-

---

[443] *Ibid.*, hlm. 80-81.

[444] Pembahasan istilah ilmu, pengetahuan dan sains dapat dilihat pada, Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2002), hlm. 291-296.

[445] Afzalur Rahman, *Qur'anic Science*, (London: The Muslim School Trust London, 1981)

tasikan secara baik seperti Ibnu Sīnā, al-Khawarizmī, Ibnu Haitham, al-Fazarī, al-Birunī dan masih banyak lainnya. Karya dan penemuan mereka tidak hanya dikenal oleh umat Islam, tetapi juga oleh dunia luar. Bahkan hingga saat ini beberapa karya tersebut tetap dijadikan rujukan di dunia Barat seperti *Qānūn fī Ṭib* karya Ibn Sina. [446] Namun setelah abad 14 M, sains dalam Islam mulai redup.[447]

Terlepas dari perdebatan mengenai penyebab redupnya sains Islam, masuknya sains modern ke dalam dunia Islam yang melahirkan sekularisme dinilai Sardar tidak lepas dari pengabaian para pemikir muslim kontemporer terhadap kajian seputar epistemologi[448] sehingga ranah epistemologi menjadi

---

[446] Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 85-99.

[447] Ada banyak teori yang dikemukakan oleh analisator sejarah mengenai hal ini. Ada yang mengatakan kemunduran ini disebabkan oleh sikap teolog yang sinis terhadap sains seperti dikatakan oleh Edward Sachau, "...abad keempat belas merupakan titik balik sejarah ruh Islam. Tetapi jika bukan karena al-Ash'arī dan al-Ghazālī, orang-orang Arab mungkin dapat menjadi sebuah bangsa yang memiliki Galileo, Kepler atau Newton, yang banyak diikuti oleh para analisator. Aidyn Sayili, "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam" terj. Zainal Abidin, dalam (Jurnal al-Ḥikmah, no 13, April-Juni 1994); Tetapi ada juga yang menyangkal pendapat ini dengan mengatakan bahwa faktor eksternallah yang lebih dominan dalam kemunduran sains Islam seperti politik dan ekonomi dunia Islam yang makin memburuk. Kelompok ini menolak tuduhan para teolog sebagai penyebab kemunduran sains, dengan alasan mereka tidak pernah mengalamatkan kritikannya terhadap persoalan sains. Ahmed Y. al-Hasan, "Faktors behind the Decline of Islamic Science after the Sixtenh Century".

[448] Epistemologi berasal dari bahasa Yunani kuno, yakni *episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti penjelasan atau ilmu. Epistemologi berarti teori ilmu atau pengetahuan. Rājiḥ 'Abdul Ḥamīd al-Kurdī, *Naẓariyyah al-Ma'rifah: Bayna al-Qur'ān wa al-Falsafah* (Riyāḍ: Maktabah al-Muayyad, 1992), hlm. 63; Moh. Koesnoe, *Pengantar ke Arah Pemikiran Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah* (Surabaya: Ubhara Press, 1997), hlm. 10; Sidi Gazalba, *Sistimatika Filsafat* (buku 2), (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm 111; Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasijidi (Bandung:Bulan Bintang, 1984), hlm. 187.

lahan bagi Barat untuk menjajah dunia Islam yang ia sebut sebagai "imperialisme epistemologis".[449] Respon para pemikir muslim terhadap hadirnya epistemologi Barat ini (lebih tepatnya disebut "pergumulan epistemologis"), juga sangat lamban, kalaupun ada bahkan tidak disertai semangat kritis.[450] Sedang pergumulan yang muncul di era modern ini mengambil ragam bentuk (madhhab),[451] ada yang mengambil bentuk sekularisasi seperti ditawarkan Nurcholish Madjid,[452] ada yang menawarkan gagasan Islamisasi pengetahuan seperti al-Attas,[453] dan ada pula yang menawarkan gagasan pribumisasi Islam, seperti Gus Dur.[454]

Berbagai epistemologi modern ini berbeda dengan epistemologi klasik.[455] Jika pembahasan epistemologi Islam klasik lebih fokus pada persoalan-persoalan "teoritis-teosentris", pembahasan epistemologi modern mulai mengarahkan perhatiannya terhadap persoalan-persoalan nyata yang dihadapi manusia dan

---

[449] Ziauddin Sardar, *Ijtihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, ter. AE. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), hlm. 35-36.

[450] Para pemikir muslim klasik sebenarnya biasa berpikir kritis, baik terhadap pemikiran luar yang masuk ke dalam dunia Islam maupun terhadap pemikiran Islam sendiri. Tentang tradisi kritik dalam tradisi pemikir muslim klasik itu dapat dilihat karya saya, Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan KKP, 2012).

[451] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Praktik Pendidikan Islam, Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmi, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 388-391

[452] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

[453] Syekh Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djoyosuwarno (Bandung: Pustaka, 1981).

[454] Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)

[455] Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

memusat pada manusia, bukan lagi pada Tuhan. Epistemologi modern ini bersifat "praksis-antroposentris".

Namun ketiga aliran epistemologi Islam modern yang lahir era tahun 80-an itu kini dinilai tidak lagi memadai untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang lebih kompleks dari sebelumnya. Maka muncul epistemologi kontemporer yang dinilai lebih relevan dengan kondisi kekinian umat Islam, Indonesia khususnya, yang dikenal dengan sebutan epistemologi integrasi. Di antara sekian banyak gagasan epistemologi integrasi adalah integrasi ilmu (pengilmuan Islam) model Kuntowijoyo,[456] integrasi-interkoneksi (jaring laba-laba) model Amin Abdullah[457] dan reintegrasi (pohon ilmu) model Imam Suprayogo.[458]

Sebagaimana epistemologi modern, yang menjadi isu utama epistemologi integrasi adalah relasi ilmu-ilmu umum (sekuler) dan ilmu-ilmu agama. Namun demikian, kendati menggunakan istilah yang sama terutama dengan epistemologi Islamisasi, dari segi konsep keduanya memaknai integrasi secara berbeda, terutama penekanan relasi kedua disiplin keilmuan yang berbeda itu. Jika epistemologi Islamisasi secara ekstrim menekankan agar ilmu-ilmu umum atau sekuler dibabat habis atau melumatnya dengan ilmu-ilmu ke-Islaman, sebaliknya epistemologi integrasi menghendaki semacam dialog interaktif-interkonektif, interelasi atau memadukan keduanya. Hasilnya, jika epistemologi Islamisasi hendak mengembalikan ilmu pada pusatnya, yakni ajaran tauhid Islam sehingga ia melahirkan

[456] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)

[457] Amin Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 370-388.

[458] Imam Suprayogo, "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 219-220.

epistemologi yang bercorak "teoritis-teosentris", epistemologi integrasi hendak memadukan antara kepentingan manusia dengan otoritas Tuhan, sehingga ia melahirkan konsep epistemologi yang bercorak "teoantroposentris".

Hanya penting dicatat, epistemologi kontemporer yang hendak mengintegrasikan ilmu-ilmu sekuler dan ilmu-ilmu agama Islam ini tampaknya perlu mendapat amunisi baru agar ia mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul belakangan dan yang masih akan muncul. Yakni, bagaimana menjadikan Islam (al-Qur'ān) tidak hanya berbicara pada tataran konsep yang bercorak teosentris dan teoantroposentris dengan tolok ukur kebenaran koherensi, korespondensi, dan teologis saja, apalagi menempatkannya secara terpisah. Yang lebih penting adalah menjadikan konsep itu menukik pada persoalan-persoalan praksis kemanusian sembari menjadikan semua kebenaran itu menyatu, sehingga dapat melahirkan teori kebenaran holistik yang mencakup wilayah teoritis-praksis-teoantroposentris.

Bagaimana model relasi ilmu-ilmu ke-Islaman dengan ilmu-ilmu umum (sekuler) sehingga bisa menukik pada persoalan kemanusiaan manusia?

3. Antroposentrisme: Titik Temu Epistemologi Ilmu-Ilmu Ke-Islaman dengan Ilmu-Ilmu Sekuler

Dalam tradisi keilmuan modern, pada awalnya, ilmu manusia hanya ada dua kategori: ilmu kealaman dan ilmu budaya. Ilmu kealaman bertujuan mencari hukum-hukum alam, mencari keteratuan-keteraturan yang terjadi pada alam. Yang dicari

adalah aspek keterulangannya dari gejala-gejala alam yang kemudian diangkat menjadi teori dan hukum. Sebaliknya, ilmu budaya mempunyai sifat tidak berulang, tetapi unik. Yang dicari dari ilmu budaya adalah keunikannya, misalnya budaya kraton Jogja, batu nisan tokoh besar dan sebagainya. Di antara ilmu-ilmu kealaman dan budaya itu lalu muncul ilmu-ilmu sosial. Ilmu sosial mencoba memahami gejala-gejala yang tidak berulang tetapi dengan cara memahami keterulangannya.[459]

Justru di sinilah problem relasional dihadapi ilmu sosial. Apakah ia masuk ke dalam bagian ilmu budaya yang mempunyai sifat unik, ataukah masuk pada ilmu kealaman karena fenomena sosial dapat berulang, dan dapat dites kembali. Ilmu sosial yang memandang dirinya lebih dekat pada ilmu alam mengatakan bahwa ilmu sosial dapat diamati, diukur dan diverifikasi. Begitu juga sebaliknya, bagi ilmu sosial yang memandang dirinya lebih dekat pada ilmu budaya.

Belakangan, ilmu pengetahuan (sains) manusia sudah matang. Para ilmuwan secara umum membagi ilmu manusia menjadi tiga kategori: *pertama*, ilmu-ilmu kealaman (*natural science*).[460] Ilmu-ilmu kealaman (*natural science)* merupakan ilmu-ilmu yang mempelajari fenomena-fenomena alam semesta dengan segala isinya. Yang termasuk ke dalam *natural science*

---

[459] Atho' Mudhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, cet. ke-6 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 12-18.

[460] Kata *science* (inggris), di sini dapat dimaknai dari beberapa padanan kata asingnya: *wissenschaaft* (Jerman), atau *wetenschaft* (Belanda). *Science* adalah *natural science* atau ilmu-ilmu kealaman. Umar A. Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Jogjakarta: SUKA Press, IAIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 106; Bandingkan juga dengan Baikuni. Achmad Baikuni, *Filsafat Fisika dan al-Qur'an*, Ulumul Qur;an, Vol 1 1990, hlm. 11.

adalah ilmu-ilmu dasar (*basic science*), yang lazim juga disebut dengan ilmu-ilmu murni (*pure science*), seperti biologi, kimia, fisika, dan astronomi dengan berbagai cabangnya. Derivasi dari *basic science* adalah *applied science* atau ilmu-ilmu terapan, yakni farmasi, kedokteran, pertanian, kedokteran gigi, optometri, ilmu kelautan, ilmu pertambangan, ilmu teknik, ilmu informatika dan sebagainya.[461] *Kedua*, ilmu-ilmu sosial (*social science*) yang meliputi sosiologi, psikologi, sejarah dan antropologi. Keempat ilmu sosial ini termasuk ke dalam kategori ilmu murni, lalu berkembang menjadi ilmu terapan seperti ekonomi, ilmu pendidikan, ilmu hukum, ilmu politik, ilmu administrasi, ilmu komunikasi dan sebagainya. *Ketiga*, ilmu humaniora (*humanities science*) dengan cabang-cabangnya sebagaimana dua jenis keilmuan lainnya seperti filsafat, bahasa, sastra, dan seni.

Di sisi lain, ilmu *ilāhī* yang dalam hal ini mengambil bentuk agama dalam pengertian umum mempunyai lima gejala keilmuan. *Pertama*, *scripture*, naskah-naskah sumber ajaran dan simbol-simbol agama. *Kedua*, para penganut atau pemimpin dan pemuka agama, yakni sikap, perilaku dan penghayatan para penganutnya. *Ketiga*, ritus-ritus, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat, seperti ṣalat, haji, puasa, perkawinan, waris dan lain sebagainya. *Keempat*, alat-alat, seperti masjid, gereja, lonceng, peci, dan semacamnya. *Kelima*, organisasi sosial-keagamaan, seperti NU, Muhammadiyah, Gereja Katolik, Gereja Protestan, dan sebagainya.[462]

---

[461] Umar A. Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", hlm. 106.

[462] Atho' Mudhar, *Pendekatan Studi Islam,* hlm. 13-14.

Sementara Ilmu *ilāhī* yang mengambil representasi agama Islam bisa dilihat dari dua sisi: normatif dan historis.[463] Yang normatif adalah pesan-pesan asasi Islam yang termuat dalam al-Qur'ān dan hadīth, sedang yang historis berkaitan dengan kreatifitas manusia dalam menggali pesan asasi keduanya. Ḥasan Ḥanafī merinci tradisi keilmuan Islam historis kreasi para pemikir muslim klasik itu menjadi tiga kategori: *pertama*, ilmu-ilmu normatif-rasional, seperti uṣūluddīn, uṣūl fiqh, filsafat, dan tasawuf; *kedua*, ilmu-ilmu rasional murni, seperti matematika, astronomi, fisika, kimia, kedokteran, dan farmasi; *ketiga*, ilmu-ilmu normatif murni, seperti ulūm al-Qur'ān , ulūm al-hadīth, sirah nabi, fiqh, dan tafsir.[464]

Selama kedua disiplin keilmuan umum dan agama saling dihadapkan secara diametral maka tidak akan terjadi perdamaian. Sejatinya kita menyadari bahwa selain mempunyai perbedaan, keduanya juga mempunyai kesamaan sehingga terbuka peluang keduanya untuk dipertemukan. Di antara perbedaan keduanya adalah terkait dengan sumber, *mind-set*, sikap dan ranah kajian. Agama bersumber pada Tuhan, Ilmu bersumber pada manusia; *mind-set* dasar agama adalah kepercayaan dan pasrah pada otoritas Tuhan, *mind-set* dasar ilmu bersifat skeptis dan percaya pada otoritas pemahaman akal; agama bersikap tertutup dari perubahan dan pandangan-pandangan baru, sebaliknya, ilmu bersikap terbuka terhadap pandangan-pandangan baru; dan ranah kajian agama adalah misteri-misteri

---

[463] Amin Abdullah, *Studi Agama, Normatifitas ataukah Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

[464] Ḥasan Ḥanafī, *al-Yasār al-Islāmī, Kitābatun fi al-Nahḍah al-Islāmiyyah* (Kairo: 1981), hlm. 13-20; dan Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd, Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Kairo:Maktabah al-Anjlu al-Miṣriyyah, 1980), hlm. 131-152.

alam beserta makna-makna pengalaman di luar pengalaman indrawi manusia, sedang ranah kajian ilmu adalah fakta-fakta empiris dari misteri alam dan pengalaman-pengalaman indrawi manusia. Sedang kemungkinan terjadinya relasi ilmu dan agama adalah karena adanya kesamaan problem yang dihadapi agama dan ilmu, baik di tingkat internal keduanya maupun pada tingkat global.[465]

Oleh karena keduanya mempunyai perbedaan dan persamaan, keduanya tidak boleh saling dihadap-hadapkan. Justru karena adanya perbedaan dan persamaan itulah, keduanya bisa saling membantu. Ilmu bisa membantu agama merevitalisasi diri dengan beberapa argumen: *pertama*, kesadaran kritis dan sikap kritis ilmu bisa berguna untuk mengelupaskan sisi-sisi ilusi agama dengan tujuan untuk menemukan hal-hal yang esensial dari agama; *kedua*, kemampuan logis dan kehati-hatian tradisi ilmiah dalam pengambilan kesimpulan membantu kita menilai secara kritis segala bentuk tafsir baru terhadap agama yang kini makin hiruk pikuk dan membingungkan; *ketiga*, lewat temuan-temuan barunya, ilmu dapat merangsang agama untuk senantiasa tanggap memikirkan ulang keyakinan-keyakinannya secara baru sehingga agama mengalami perkembangan dan tidak stagnan; *keempat*, temuan-temuan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat memberi peluang baru bagi agama untuk makin mewujudkan idealisme-idealismenya menjadi sesuatu yang kongkret sehingga menyentuh kemanusiaan manusia secara umum.[466]

---

[465] Bambang Sugihanto,"Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama*, hlm. 41-52.

[466] *Ibid.*, hlm. 45.

Begitu juga agama dapat membantu ilmu agar tetap manusiawi, dan selalu menyadari persoalan-persoalan kongkret yang dihadapinya. *Pertama*, agama selalu mengingatkan bahwa ilmu bukan satu-satunya jalan menuju kebenaran dan makna terdalam manusia. Dalam dunia manusia, ada realitas pengalaman batin yang membentuk makna dan nilai, yang hanya bisa disentuh oleh agama; *kedua*, agama juga selalu mengingatkan ilmu dan teknologi untuk senantiasa membela nilai-nilai kehidupan dan kemanusiaan; *ketiga*, agama membantu manusia untuk menjelajahi wilayah kemungkinan-kemungkinan adikodrati atau supranatural yang berada di luar pengalaman indrawi manusia; *keempat*, agama selalu menjaga sikap mental agar tidak mudah terjerumus ke dalam realitas pragmentasi-instrumental yang menganggap sesuatu dianggap bernilai sejauh jelas manfaatnya dan bisa diperalat untuk kepentingan manusia.[467]

Atas dasar itu, makna integrasi dalam konteks keilmuan sejatinya dimaknai "interaksi". Dalam interaksi, masing-masing disiplin keilmuan tetap memiliki otonomi dan kekuatan khasnya sendiri-sendiri.[468] Interaksi juga bisa mengambil bentuk: menjadikan disiplin keilmuan sekuler sebagai pijakan memaknai ilmu-ilmu ke-Islaman, seperti menggunakan hermeneutika dalam memahami al-Qur'ān sehingga dapat menemukan pesan Islam yang bersifat manusiawi, maupun menjadikan ilmu-ilmu ke-Islaman sebagai pijakan memahami ilmu-ilmu sekuler sehingga ilmu-ilmu sekuler tidak melepaskan diri dari spiritualitas agama. Interaksi semacam itu akan memberikan

[467] *Ibid.*, hlm. 45-46.
[468] *Ibid.*, hlm. 46.

manfaat bagi kemanusiaan manusia. Tujuan itu akan dicapai dengan mengarahkan epistemologi Islam pada manusia.

Yang dimaksud dengan epistemologi Islam yang berporos pada manusia adalah epistemologi yang berporos pada unsur-unsur berikut: hak asasi manusia, untuk kepentingan manusia, dan metode yang lahir dari manusia.

Beragama adalah hak asasi manusia. Dalam kategori hak, beragama masuk ke dalam kategori "al-ḥaq al-lāzim".[469] Islam adalah agama yang datang dari Tuhan demi kepentingan manusia. Karena itu, pertama-tama, agama sejatinya bersifat manusiawi, baru kemudian manusia dituntut untuk beragama.[470] Agama mengikuti Muhammad, bukan sebaliknya.[471] Dikatakan demikian, karena agama (khususnya Islam) merupakan pengalaman spiritual dan sosial Nabi Muhammad sebagai manusia. Ada banyak ayat al-Qur'ān yang menunjukkan tentang sisi manusiawi para nabi,[472] termasuk Nabi Muhammad. Misalnya Nabi ditegur oleh Tuhan ketika beliau memalingkan diri dengan muka masam dari seseorang bernama Ibnu Ummi Maktūm yang

---

[469] Tentang al-ḥaq al-lāzim, lihat Abdul Karīm Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi (Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 201-206.

[470] Abdul Karīm Soros, *al-Qabḍu wa al-Basṭu fi al-Sharī'ah*, terj. ke bahasa Arab, Dilāl Abbas, (Beirut: Dār al-Jadīd, 2002), hlm. 106.

[471] Abdul Karīm Soros, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi (Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 15-51.

[472] Di antaranya: al-Mukminūn:24 membicarakan sisi manusiawi Nabi Nūḥ, al-Mukminūn: 33 membicarakan sisi manusiawi Nabi Hūd, al-Mukminūn: 48 membicarakan sisi manusiawi Nabi Mūsā, Hārūn dan Fir'ūn, al-Isrā': 95 membicarakan sisi manusiawi Nabi Isā, dan al-Kahfi:110 membicarakan sisi manusiawi Nabi Muhammad. Karena sisi manusia itulah, masyarakat dulu menolak kenabaian para nabi Allah. Sajian lengkap, lihat Abdu al-Rahmān bin Abdu al-Jabbār Ṣaleh Husawī, *Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fi Tathbīt al-Rasūl wa Takrīmihī*, cet. ke-2 (Riyāḍ: Dār al-Dhakhāir, 1999), hlm. 113-122.

kemudian turun surat *'abasa*.[473] Sikap Nabi ini menunjukkan sisi manusiawi beliau.

Itu berarti, karena al-Qur'ān sebagai sumber asasi Islam merupakan sebuah dokumen pengalaman kenabian Muhammad maka ia merupakan fenomena manusiawi.[474] Karena itu, wajar jika al-Qur'ān juga berbicara tentang manusia. Paling tidak,[475] ada tiga istilah kunci al-Qur'ān tentang manusia, yakni *bashar*, *Insān* dan *al-Nās*.[476] Kendati al-Qur'ān membahas tentang Tuhan yang jumlahnya kira-kira mencapai 2500 kata di dalamnya, al-Qur'ān bukan risalah mengenai Tuhan dan sifat-sifatnya. Al-Qur'ān dimaksudkan untuk memberi petunjuk bagi manusia, dengan cara membahas manusia dalam kedudukannya sebagai individu dan anggota masyarakat.[477]

Agar pesan manusiawi al-Qur'ān ditemukan maka digunakanlah pendekatan manusiawi, semisal hermeneutika. Penggunaan pembacaan manusiawi ke dalam studi agama, khususnya Islam, menuai masalah. Selama ini muncul keyakinan yang mendarah daging di kalangan umat Islam bahwa tafsir dan takwil merupakan teori yang sakral karena keduanya berasal dari Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'ān, sedang hermeneutika dinilai sebagai sesuatu yang profan, karena ia lahir dari luar al-Qur'ān

---

[473] Ṣalah Sālim, *Muhammad Nabiyyul Insāniyyah* (Kairo: Maktabah Shurūq al-Duwaliyyah, 2008), hlm. 251-256.

[474] Muḥammad Muṣṭafawī, *Asāsiyyat al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihī*, (Lebanon-Beirut: Markaz al-Haḍarah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2009), hlm. 260-262.

[475] Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 119-120.

[476] Termasuk di antaranya adalah *unās*, *anasiy*, *insiy*, dan *ins*

[477] Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), hlm. 1; Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hlm. 118-138.

terutama dari tradisi Barat. Sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang suci, seperti al-Qur'ān. Di sinilah muncul problem. Jika takwil yang mendapat dukungan al-Qur'ān saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir,[478] apalagi hermeneutika.

Menurut hemat penulis, daripada mengambil dan membuang salah satunya, lebih arif memadukan ketiganya. Perpaduan ketiga teori interpretasi teks itu: tafsir, takwil, dan hermeneutika akan dapat mengungkap sebagian pesan al-Qur'ān yang selama ini "belum terpikirkan". Kendati tidak mampu menemukan pesan hakiki yang memang hanya milik Tuhan dan Nabi Muhammad, paling tidak, perpaduan ketiganya bisa menemukan pesan komprehensif yang masih dalam lingkup medan semantik al-Qur'ān. Pesan yang ditemukan tafsir bersifat "semi obyektif", pesan yang ditemukan takwil bersifat "mistis", dan pesan yang ditemukan hermeneutika bersifat "praksis". Pesan "semi obyektif" sebagai pengikat terhadap "pesan hakiki" dari al-Qur'ān, pesan "mistis" sebagai pengikat agar manusia tidak terlalu jauh dari "pemilik pesan", dan pesan "praksis" sebagai "pelaksana pesan" di bumi yang kian berubah tanpa kendali ini. Pesan "semi obyektif" dan pesan "mistis" sudah banyak beredar di kalangan umat Islam, melalui tafsir dan tasawuf. Tetapi, pesan "praksis" masih dalam proses penggalian dan perumusan bentuk. Di sinilah nilai pentingnya epistemologi antroposentrisme Islam dengan menggunakan hermeneutika

[478] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 146-158.

dalam menggali pesan Tuhan dalam al-Qur'ān, tentu saja disertai seleksi kritis terhadap hermeneutika yang hendak digunakan.[479]

Gagasan epistemologi seperti ini penulis sebut epistemologi antroposentrisme Islam. Epistemologi ini akan menemukan pesan humanis Islam yang bisa disebut dengan *Islam antroposentris-transformatif*.[480]

C. Penutup

Analisis di atas menunjukkan bahwa munculnya disiplin fiqh, kalam, tasawuf, filsafat dan sains karena Islam berhungan secara dialogis dengan peradaban-peradaban besar seperti peradaban Teks-Arab, Hermes Persia, Falsafah-Yunani, dan peradaban Ilmiah-Barat. Jika relasi Islam dengan dua peradaban pertama yang melahirkan fiqh, kalam dan tasawuf berjalan secara damai dan kreatif sehingga menjustifikasi ketiganya sebagai inti Islam, sebaliknya, relasi Islam dengan dua peradaban berikutnya yang melahirkan filsafat dan sains, sarat dengan konflik. Jika untuk mengatasi konflik Islam dengan filsafat mengacu pada proposal Ibnu Rushd maka untuk mengatasi konflik Islam dengan sains diperlukan metode integrasi dengan mengacu pada kepentingan manusia.

---

[479] Mengenai hakikat hermeneutika, argumen keabsahan penggunaannya serta contoh penggunaannya dalam memahami al-Qur'ān dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); Aksin wijaya, *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[480] Pembahasan tentang Islam *antroposentris-transformatif* dapat dilihat pada karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011).

MENIMBANG KEMBALI PARADIGMA FILSAFAT ISLAM DALAM BANGUNAN KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER

A. Pendahuluan

Perkembangan filsafat Islam dalam pemikiran Islam di Indonesia semakin ke akir semakin terlihat suram. Bukan hanya terkait dengan kelembagaan dan institusi yang mewadahinya, yakni jurusan filsafat Islam di lingkungan PTAI, tetapi juga wacananya. Ketika dibawa ke dalam ranah perguruan tinggi Islam di Indonesia, baik dengan membuka jurusan filsafat maupun masuk ke dalam mata kuliah dalam studi Islam di lingkungan PTAI, sebenarnya sudah tampak adanya bibit-bibit hambatan, baik hambatan psikologis maupun intelektual. Hanya berjalan beberapa tahun saja, jurusan filsafat Islam dan juga wacana filsafat Islam terbukti kini mulai ditinggalkan para peminatnya.

Selain karena masuk ke dalam kategori disiplin keilmuan yang sulit dijangkau masyarakat terutama para pemikir muda Indonesia, semakin suramnya keberadaan dan status filsafat Islam juga disebabkan karena para mahasiswa alumni jurusan filsafat Islam acapkali "menawarkan gagasan liberal" yang berseberangan dengan aliran Islam mainstream. Persoalan ketuhanan yang dalam tradisi Islam klasik masuk ke dalam wilayah teologi dinilai sudah selesai di tangan para teolog klasik, dan karena itu tidak diperkenankan lagi ada campur tangan filsafat, yang dalam sejarah pemikiran Islam dinilai sesat dan menyesatkan. Liberalisasi pemikiran Islam inilah yang kemudian menimbulkan reaksi berlebihan dari MUI, yang selama ini dinilai mewakili lembaga formal dan non-formal aliran Islam mainstream di Indonesia, yang kemudian "mengalgojo" para pemikir liberal.

Yang lebih penting lagi, dan ini yang mendorong saya menulis artikel ini, filsafat Islam acapkali hanya bergerak dalam "wilayah yang abstrak". Ia hanya menjadikan persoalan-persoalan ketuhanan sebagai obyek bahasan utamanya, sementara persoalan-persoalan kemanusiaan dan serbuan modernitas yang secara kongkret dialami masyarakat tidak mendapat perhatian sama sekali. Para pemerhati filsafat Islam menikmati idealisme mereka, dan hanya mengurusi persoalan-persoalan idealistik yang mereka hadapi sendiri. Bisa dikatakan filsafat Islam klasik bercorak idealistis-teosentris.

Lalu, masih relevankah bangunan keilmuan filsafat Islam klasik yang idealistik-teosentris itu digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan praksis kemanusiaan yang dihadapi manausia sekarang? Pertanyaan lanjutannya adalah: bagaimana

sejatinya kita menyikapi filsafat Islam klasik itu? Bagaimana "model" filsafat Islam yang relevan dengan konteks Indonesia saat ini? Inilah sederet pertanyaan analitis yang hendak dibahas dalam tulisan ini.

Dengan menggunakan paradigma keilmuan Thomas Kuhn,[481] akan dianalisis esensi dan peran eksistensial filsafat Islam. Yang dimaksud esensi adalah hakikat filsafat Islam; sedang eksistensi adalah keberadaan dan peran filsafat Islam itu bagi kepentingan masyarakat Islam saat ini. Keduanya, esensi dan eksistensi saling berdialektika, namun esensi menentukan eksistensinya. Karena itu, yang menjadi "titik tekan" bahasan dalam tulisan ini adalah esensinya, karena pengetahuan terhadap esensi akan membantu mengetahui bangunan keilmuan filsafat Islam klasik, eksistensi dan perannya bagi peradaban Islam kala itu. Hasil pengetahuan itu kemudian bisa dijadikan pijakan menatap peran dan eksistensi masa depan filsafat Islam bagi realitas kekinian masyarakat Indonesia.

---

[481] Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, Jakarta: Rajawali Press, cet ke V, 2004, hlm. 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman cet. ke-4, (Bandung: Rosda, 2002).

B. Pergumulan Filsafat Islam-Teosentris dalam Peradaban Islam

Filsafat Islam berasal dari dua sumber: dari tradisi luar, yakni diimpor dari Yunani melalui penerjemahan; dan dari dalam disiplin Islam sendiri, yakni ilmu kalam.[482] Keduanya kemudian bergumul saling merebut posisi dan melahirkan sintesis, yang kemudian dikenal dengan filsafat Islam dan falsafah kalam. Namun setelah itu, keberadaan dan esensi filsafat itu sendiri menuai kontroversi. Apakah filsafat Islam itu ada? Apakah Filsafat Islam itu sebagai sesuatu yang lahir dari Islam? Ataukah filsafat Islam itu hanya catatan kaki dari filsafat Yunani? Inilah kegelisahan pertama para pemerhati filsafat Islam,[483] yang tentu saja di luar bahasan tulisan ini.

Untuk menemukan esensi filsafat Islam, akan dibahas relasi filsafat Islam dengan filsafat Yunani. Hal ini penting, lantaran para filsuf muslim merupakan penerjemah dan sekaligus pengadopsi gagasan filsuf Yunani. Di antara filsuf Yunani yang mengilhami para filsuf muslim adalah Plato dan Aristoteles.[484] Plato dan Aristoteles dikenal sebagai figur utama filsuf yang masing-masing mewakili idealisme dan empirisme.[485] Dari kedua filsuf yang menginspirasi pemikir muslim ini, hanya Aristoteles yang hendak dilansir pemikiran filsafatnya, karena filsuf Yunani

---

[482] Ḥasan Ḥanafī, *Humūm al-Fikri wa al-Waṭanī: al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir,* (Kairo: Dār Qibā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2003), hlm. 92-93.

[483] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam,* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 17-25.

[484] Amin Abdullah, *Islamic Sudies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 3.

[485] *Ibid.*; lihat juga, Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas,* cet. ke-3, (Yoyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

yang beraliran empiris ini menjadi pelanjut sekaligus antitesa dari filsafat Plato, sang idealis sejati Yunani. Keduanya sama-sama berpengaruh terhadap pemikir muslim kala itu.[486]

Menurut Aristoteles filsafat adalah mempelajari prinsip-prinsip dan sebab-sebab pertama bagi keberadaan *mawjūd*. Di belakang alam ini pasti ada sebabnya. Tuhan adalah sebabnya sebab (*illat al-'ilal)* atau sebab pertama (*illat al-Ūlā*). Penyebab adanya alam inilah yang menjadi obyek bahasan filsafat metafisika, dalam pandangan Aristoteles.[487] Tentu saja, filsafat bagi Aristoteles bukan hanya metafisika. Ada filsafat lain yang ia tawarkan, yakni fisika. Itu bisa dilihat dari klasifikasinya terhadap jenis-jenis filsafat: teoritis dan praktis.

Filsuf yang dikenal sebagai "guru pertama ini"[488] pada mulanya membagi ilmu filsafat menjadi tiga macam: *pertama*, ilmu teoritis (*'ilmu al-naẓarī*); *kedua*, ilmu praktis (*'ilmu 'amalī*); dan *ketiga*, ilmu yang diposisikan sebagai alat atau ilmu produktif, seperti logika. Ilmu ketiga tidak dimasukkan ke dalam kategori ilmu kefilsafatan. Ia diletakkan sebagai ilmu alat, tepatnya sebagai alat filsafat. Itu artinya, Aristoteles membagi

---

[486] Di antara pengaruh itu tercermin dari tulisan al-Farābī, *al-Jam'u bayna Ra'yai al-Ḥakīmayn*, cet. ke-1, (Lebanon: Dār Maktabah al-Hilāl, 1996).

[487] Http:/nadyelfikr. net.index.php?showtopic=37867. Invision Power Board © 2001-2007; bandingkan dengan Rabi'ah al-Ṭahir Aribi, *fi al-Manṭiq: Sharḥu al-Burhān li Ibnu Rushd* (Libiya: al-Nashr al-Markaz al-Qawmī li al-Bukhuth wa al-Dirāsāt al-'Ilmiyah, 1997), hlm. 8.

[488] Itu terlihat dari komentar Ibnu Rushd. Ibnu Rushd, *Rasāil Ibnu Rushd al-Falsafiyyah: Risālah mā ba'da Ṭabī'ah*, taqdīm, dibṭi wa ta'līq: Rafiq al-Ajam, dan Jirār Jihami, (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnani, 1994), hlm. 29-30; Ibnu Rushd "Talkhīṣ mā ba'da Ṭabī'ah", dalam Muḥammad Atif al-Iraqi, *Ibnu Rushd Mufakkiran 'Arabiyyan*, hlm. 439; Ibnu Rushd, [Rasā'il Ibnu Rushd al-Falsafiyyah], *Risālah mā ba'da Ṭabī'ah*, taḥqīq: Rafiq al-Ajami, cet. ke-1 (Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnani, 1994), hlm. 29-33; Faṭimah Ismā'īl, *Manhaj al-Bahthi fi al-Ilāhiyat ' inda Ibnu Rushd*, hlm. 81-82.

ilmu filsafat menjadi dua kategori besar: filsafat teoritis dan filsafat praktis.[489]

Kedua jenis ilmu filsafat ini berbeda, baik dari segi esensi, obyek maupun tujuannya. Ilmu teoritis menjadi konsumsi akal. Tujuan ilmu ini hanya sekadar untuk diketahui atau sekadar mengetahui esensi ilmu itu sendiri. Ia meliputi tiga bidang: fisika, matematika dan metafisika. Ketiga bidang ilmu itu disesuaikan dengan obyeknya. Fisika membahas persoalan-persoalan indrawi; matematika membahas persoalan-persoalan yang tak bergerak, namun ia berhubungan dengan indrawi; sedang metafisika (*al-Falsafah al-Ūā*) membahas persoalan-persoalan yang berada di balik alam nyata.

Sedang ilmu praktis menjadi konsumsi kehendak (*irādah*). Ilmu ini bertujuan untuk diamalkan dalam kehidupan praktis. Ia meliputi tiga bidang: etika, ekonomi dan politik. Ia juga membahas persoalan-persoalan yang sesuai dengan obyeknya. Etika membahas persoalan-persoalan aktivitas manusia secara individual; ilmu ekonomi membahas persoalan pengaturan kehidupan keluarga; dan politik membahas persoalan pengaturan masyarakat dalam sebuah negara.[490]

Gagasan filsafat Aristoteles ini kemudian diterjemahkan dan diadopsi para filsuf Muslim,[491] baik filsuf yang menggunakan istilah filsafat dalam menulis kitabnya, seperti al-Kindī,[492]

---

489 Fāṭimah Ismā'il, *Manhaj al-Baḥth fi al-Ilāhiyāt 'Inda Ibn Rushd*, hlm. 81-82.

490 Ibnu Rushd, *al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb Siyāsah li Aflaṭūn*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad Sahlan; taqdīm wa Shurūh, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabīyyah, 1998).

491 Fāṭimah Ismā'il, *Manhaj al-Baḥth fi al-Ilāhiyāt 'Inda Ibn Rushd*, hlm. 82.

492 Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, taqdīm wa ta'līq, Aqbah Zidan (Damshiq: Dār Kiwān, 2007), hlm. 51.

maupun filsuf yang sama-sama menggunakan istilah *ḥikmah,* seperti Al-Farābī, Ibnu Sīnā dan Ibnu Rushd, yang kelak mewakili filsuf muslim. Sejak itu, filsafat Islam berkembang luas, dan kemudian mengalami perkembangan dan pengembangan yang kritis dan evolusionis. Tiga aliran besar berikut mewakili perkembangan dan pengembangan filsafat Yunani itu: filsafat parepatetik, filsafat iluminasi (*al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah*), dan *Ḥikmah Muta'alliyah*. Ketiga aliran filsafat Islam ini akan dideskripsi untuk mengetahui bangunan dasarnya, obyek bahasannya, dan skala prioritasnya, untuk kemudian dijadikan pijakan dalam membangun keilmuan filsafat Islam baru yang relevan dengan realitas kekinian.

1. Filsafat Parepatetik-Teosentris

Karena bertolak dan mengembangkan filsafat Aristoteles maka bangunan keilmuan filsafat para filsuf muslim klasik dikenal dengan "filsafat parepatetik". Istilah parepatetik diambil dari tradisi mengajar Aristoteles, sebagai figur utama para filsuf muslim klasik, yang memutar mengelilingi murid-muridnya.[493]

Filsafat parepatetik bersifat diskursif, pengetahuan yang tidak langsung, penekankan pada rasio, dan pengenyampingan intuisi.[494] Ciri lain dari filsafat parepatetik adalah pilihannya yang lebih mengutamakan filsafat teoritis ketimbang filsafat praktis. Hal itu disebabkan, persoalan yang dihadapi pemikir muslim kala itu adalah persoalan relasi agama dan filsafat. Misalnya,

[493] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan,* hlm. 26
[494] *Ibid.*

apakah filsafat bagian dari agama, ataukah terpisah.[495] Di antara persoalan sepesifik yang mengemuka dalam hubungannya dengan relasi agama dan filsafat dalam tradisi pemikiran Islam klasik adalah persoalan ketuhanan. Karena itu, pemikiran Islam kala itu terfokus pada persoalan-persoalan teologis-metafisik, terutama menyangkut esensi dan eksistensi Tuhan. Atas dasar itu pula maka jika disebut «filsafat Islam» dalam perbendaharaan pemikiran Islam maka makna yang dimaksud adalah metafisika. Dan ketika berbicara metafisikaa maka yang menjadi fokus bahasannya adalah Tuhan.

Hanya saja, ada perbedaan cara berpikir antara filsafat parepatetik yang ditawarkan al-Kindī, al-Farābī dan Ibnu Sīnā, dengan filsafat Parepatetik Ibnu Rushd. Filsafat parepatetik yang digagas al-Kindī, al-Farābī dan Ibnu Sīnā menawarkan cara berpikir «emanasionis», dan menggunakan «logika menurun». Pembahasannya dimulai dari Tuhan menuju manusia. Sedang filsafat parepatetik yang digagas Ibnu Rushd menawarkan cara berpikir «teleologis», dan menggunakan «logika menanjak».[496] Pembahasan filsafatnya dimulai dari alam menuju Tuhan. Di bawah ini akan dipaparkan ciri pembeda dan kesamaannya.

a. Filsafat Parepatetik-Emanasionis-Teosentris

Sebenarnya ada banyak filsuf muslim yang menganut filsafat parepatetik-emanasionis, tetapi dalam tulisan sederhana ini, hanya sebagian saja yang akan dibahas. Sebagian di antaranya

---

[495] Pembahasan lengkap tentang masalah aini dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)

[496] *Ibid.*, hlm. 93-116.

adalah al-Kindī, al-Farābī dan Ibnu Sīnā. Yang hendak dibahas dari filsafat mereka adalah bangunan filsafatnya, obyek bahasannya, dan skala prioritasnya. Kemudian jenis filsafat parepatetik seperti apakah yang mereka tawarkan.

Al-Kindī,[497] (185-255 H./801-866 M.) dikenal sebagai filsuf Arab,[498] dan sekaligus sebagai penerjemah filsafat Aristoteles ke dalam tradisi Islam. Ia mendefinisikan filsafat dengan "pengetahuan tentang hakikat sesuatu menurut kemampuan manusia".[499] Definisi ini mencerminkan betapa luasnya cakupan filsafat, yakni meliputi segala sesuatu yang bisa didekati melalui akal, baik sesuatu itu berbentuk *wujūd mumkin*, maupun *wujūd muṭlak*. Namun, ungkapan "sesuatu" bagi kedua bentuk *wujūd* ini tidak sama. Keduanya berbeda, baik dari segi esensi maupun bentuknya.

Kemudian, al-Kindī membagi filsafat menjadi dua macam:[500] *pertama*, filsafat yang bersifat umum yang membahas *mawjūd*. Ia meliputi seluruh disiplin ilmu pengetahuan. Atas dasar pengertian ini, seorang filsuf harus menggeluti pelbagai disiplin ilmu, seperti matematika, fisika, politik dan akhlak. Ini disebut filsafat praktis; dan *kedua*, filsafat yang membahas prinsip-prinsip mendasar dari seluruh disiplin keilmuan filsafat, seperti persoalan-persoalan ketuhanan yang oleh Aristoteles disebut

---

[497] Uqbah Zidan, dalam Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, hlm. 25-27.

[498] Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, hlm. 2

[499] *Ibid.*, hlm. 51; Fu'ad al-Ahwani, *al-Kindī, Faylusūf al-'Arab* (al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmah lī al-Kitāb, 1985), hlm. 275.

[500] Fu'ad al-Ahwani, *al-Kindī Faylusūf al-'Arab,* hlm. 275; Jalal Muḫammad Musa, *Manhaj al-Baḫthi 'Inda al-'Arab: fī Majāli al-'Ulūm al-Ṭabī'iyyah wa al-Kawniyyah* (Lebanon-Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, 1972), hlm. 62.

sebagai filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ūlā*).[501] Ini disebut filsafat teoritis.[502] Tujuan keduanya berbeda. Sementara filsafat teoritis bertujuan untuk memperoleh kebenaran, sedang filsafat praktis bertujuan untuk mengantarkan seseorang menjadi manusia yang berperilaku sesuai dengan kebenaran.[503]

Muslim lain yang juga menggeluti filsafat adalah al-Farābī (875- 950 M). Al-Farābī yang dikenal dengan sebutan "guru kedua" ini mendefinisikan filsafat[504] sebagai ilmu tentang *mawjūd-mawjūd* sebagaimana adanya dengan menggunakan argumen demonstratif yang bersifat meyakinkan.[505] Al-Farābī juga membagi filsafat menjadi dua macam:[506] filsafat yang dapat

---

[501] Filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ūlā*) menurut al-Kindī merupakan filsafat yang paling mulia, karena ia membahas tentang kebenaran atau relitas pertama, yakni Allah yang menjadi illat setiap kebenaran atau realitas. Apalagi, mengetahui illat sesuatu lebih mulia daripada mengetahui *ma'lul*-nya atau akibatnya. Karena itu, seorang filsuf harus menguasai ilmu ini. Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, hlm. 52.

[502] Uqbah Zidan, dalam Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, hlm. 41.

[503] Konon, fungsi filsafat itu pula yang mendorong al-Kindī menulis filsafat khusus ditujukan kepada Mu'taṣim Billāh yang menanyakan perihal mendidik anak. Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naqli ilā al-Ibda', al-Mujallād al-Thālith: al-Ibda', (1) Takwīn al-Ḥikmah, Naqd 'Ilmi al-Kalām, al-Falsafah, wa al-Dīn, Taṣnīf al-'Ulūm* (Kairo: Dār Qibā', 2001), hlm. 192; lihat Al-Kindī, *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, ta'līq Uqbah Zidan (Damshiq: Dār al-Kiwān, 2007); Sayyid Hosein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematik Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 31; M. M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, volume-ke-1 (Otto Harrasowitz-Wisbaden, 1963), hlm. 424.

[504] Kendati judul bukunya menggunakan isilah "ḥikmah", yakni, *al-Jam'u Bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn*, dalam isi tulisannya al-Farābī, tetap menggunakan istilah "filsafat". Al-Farābī , *al-Jam'u Bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn*, hlm. 28; lihat juga dalam karya lainnya, seperti *Taḥṣīl al-Sa'ādah*. Al-Farābī, *Taḥṣil al-Sa'ādah*, pensyarah, Alī Bu Mulham (Lebanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995), hlm. 83.

[505] Al-Farābī , *Taḥṣil al-Sa'ādah*, hlm. 83.

[506] Secara teknis, al-Farābī membagi ilmu menjadi delapan bagian, yakni ilmu berbicara (*'ilmu al-lisān*), ilmu logika (*manṭiq*), ilmu pendidikan (*ta'alīm*), fisika (*ṭabī'ī*), metafisiska (*ilāhī*), ilmu sosial (*madanī*), ilmu fiqh, dan 'ilmu al-kalam.

mengetahui *mawjūd-mawjūd* yang tidak mengharuskan manusia mengamalkannya. Ia disebut filsafat teoritis. Filsafat teoritis bertujuan mengetahui sesuatu untuk diyakini.[507] Ia terbagi menjadi tiga macam: ilmu pendidikan *(riyāḍī)*,[508] fisika[509] dan metafisika.[510] *Kedua*, Filsafat yang bertujuan untuk mengetahui sesuatu agar diamalkan dalam kehidupan praktis. Ia disebut filsafat praktis. Ia terbagi menjadi dua bagian: filsafat akhlak dan politik, Fiqh dan ilmu kalam.[511]

Tidak jauh berbeda dengan kedua pendahulunya, Ibnu Sīnā (980-1037M.) mendefinisikan filsafat sebagai suatu usaha untuk menyempurnakan jiwa melalui konseptualisasi atas segala hal dan pembuktian atas realitas-realitas teoritis dan praktis berdasarkan kemampuan manusia.[512] Ibnu Sīnā juga membagi filsafat menjadi dua macam: *pertama*, filsafat teoritis, *kedua*, filsafat praktis.[513] Tujuan keduanya juga berbeda.

Namun kedelapan bagian ilmu itu dikategorisasi lebih sederhana lagi menjadi dua bagian: ilmu teoritis dan praktis. Ilmu teoritis dibicarakan dalam bab tiga dan empat yang meliputi: ilmu pendidikan *(ta'alīm)*, fisika *(ṭabī'ī)*, metafisiska *(ilāhī)*; dan bagian praktis dibahas dalam bab lima yang meliputi: ilmu berbicara (ilmu lisān) ilmu sosial *(madanī)*, ilmu fiqh, dan 'ilmu al-kalam. Al-Farābī, *Ihiṣā' al-'Ulūm*, taḥqīq Usman Amin, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, Tt)., hlm. 43-113; Bandingkan dengan Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naqli ilā al-Ibdā', al-Mujallād al-Thālith: al-Ibdā', (1) Takwīn al-Ḥikmah, Naqd 'Ilmi al-Kalām, al-Falsafah, wa al-Dīn, Taṣnīf al-'Ulūm*, hlm. 320-326.

[507] Al-Farābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*, hlm. 26.

[508] Al-Farābī, *Ihiṣā' al-Ulūm*, hlm. 75-90.

[509] *Ibid.*, hlm. 91; Al-Farābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*, hlm. 39.

[510] Al-Farābī, *Ihṣā' al-Ulūm*, hlm. 99-101; Al-Farābī, *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah*, hlm. 44-46.

[511] Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahthi al-'Ilmi 'Inda al-'Arab*, hlm. 63; Al-Farābī, *Ihṣā' al-Ulūm*, hlm. 102-113.

[512] Ibnu Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, taḥqīq: Abdurrahman Badawi, (Beirut: Dār al-Kalām, 1954), hlm. 16; Sayyid Hosein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 31.

[513] Ibnu Sīnā, *al-Shifā' Ilāhiyāt*, (1), pengantar, Ibrāhīm Madhkūr, pentahkik: al-Ab Qamwati dan Said Zaydi (Ripublik Persatuan Arab, tt.), hlm. 3-4; Jalal Muhammad

Filsafat teoritis bertujuan menumbuhkan "keyakinan" mendalam terhadap kondisi *mawjūd-mawjūd* yang eksistensinya tidak berhubungan dengan perbuatan manusia, seperti ilmu tauhid dan ilmu bentuk, sedangkan filsafat praktis bertujuan untuk menemukan kebenaran tentang suatu perkara yang eksistensinya berhubungan dengan manusia agar manusia mencapai sesuatu yang "lebih baik". Dengan kata lain, filsafat teoritis bertujuan untuk menemukan kebenaran, sedang filsafat praktis untuk mencapai kebaikan.[514]

Ibnu Sīnā membagi filsafat teoritis menjadi tiga macam: *pertama*, ilmu paling rendah, seperti fisika; *kedua*, ilmu tengah, seperti ilmu *riyāḍī* dan *ketiga*, ilmu paling tinggi, seperti metafisika. Ia juga membagi filsafat praktis menjadi tiga bagian: filsafat akhlak, keluarga, dan politik.[515]

Ketiga model filsafat parepatetik ini sama dari segi bangunan dasarnya, kendati berbeda dari segi rincian teknisnya. Bangunan dasarnya bertolak pada klasifikasi: filsafat teoritis dan praktis, lebih mengutamakan filsafat teoritis, menjadikan Tuhan sebagai fokus bahasan, dan menggunakan logika menurun. Dikatakan menggunakan "logika menurun", karena ketika mengkaji Tuhan, mereka memulai dari konsep *wujūd*. *Wujūd* terbagi dua: *wujūd muṭlak* dan *wujūd mumkin*. *Wujūd mumkin* merupakan emanasi dari *wujūd muṭlak*. Karena itulah, model filsafat mereka bisa

---

Musa, *Manhaj al-Bahthi al-'Ilmi 'Inda al-'Arab*, hlm. 68-69.

[514] Ibnu Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, hlm. 16; Ibnu Sīnā, *al-Shifā' Ilāhiyāt*, (1), hlm. 3-4; Muhammad Ghalib, *al-Ma'rifah 'Inda Mufakkir al-Muslimīn*, taḥqīq: Abbās Maḥmūd Aqqād dan Zakki Najīb Mahmūd (Dār al-Miṣriyyah li Taklif wa Tarjamah, t.th.), hlm. 238-244; Syams Inati, "Ibnu Sīnā", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 288.

[515] Ibnu Sīnā, "Aqsām al-'Ulūm" dalam *Majmū'ah Rasā'il*, hlm. 227-231; Lihat juga pengantar Usman Amin atas karya al-Farābī , *Iḥṣā' al-Ulūm*, hlm. 15.

disebut filsafat parepatetik-emanasionis-teosentris. Dikatakan filsafat parepatetik, karena mereka menganut filsafat Aristoteles, dikatakan emanasionis karena mereka menggunakan logika menurun, dan dikatakan teosentris, karena mereka menjadikan Tuhan sebagai obyek bahasan utama.

b. Filsafat Parepatetik-Teleologis-Teosentris

Model berpikir filsafat para pendahulunya yang bercorak parepatetik-emanasionis-teosentris mendapat kritik tajam dari Ibnu Rushd, seorang filsuf muslim yang mewakili filsafat Parepatetik-Teleologis[516] daerah *Maghribi*. Kritik tajam itu disebabkan banyak hal,[517] sebagian di antaranya karena merekalah yang menjadi biang kritik al-Ghazālī terhadap para filsuf, lantaran mereka, menurut tuduhan Ibnu Rushd, salah memahami filsafat. Sengaja penulis hanya menampilkan filsafat Ibnu Rushd, sebab ia menjadi ikon filsuf muslim.

Nama lengkap filsuf ini adalah Muhammad Ibn Aḥmad Ibn Muhammad Ibn Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Rushd.[518] Ibnu Rushd mendefinisikan filsafat (*al-Ḥikmah*), "menalar sesuatu menurut tuntutan metode demonstratif".[519] Lebih lengkap ia menulis, "aktivitas filsafat adalah mempelajari dan merenungi segala yang ada (*mawjūd*) sehingga akhirnya pengetahuan terhadap *mawjūd* itu mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta–yakni dari segi bahwa semua *mawjūd* ini adalah ciptaan-Nya karena

---

[516] Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rushd*, hlm. 93-116.

[517] Lihat karya Ibnu Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Taqdīm, Ḍabṭi wa Ta'līq, Muḥammad al-'Aribī, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1993).

[518] A.F. Al-Ehwani, "Ibn Rushd", dalam M.M. Syarif (ed), A History of Muslim Philosophy, vol. I (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm. 540.

[519] Ibnu Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, hlm. 232.

sesungguhnya *mawjūd* menjadi petunjuk adanya pencipta, sehingga pengetahuan terhadap ciptaan-Nya menjadi petunjuk adanya pencipta—maka semakin sempurna pengetahuan tentang yang ada (*mawjūd*), akan semakin sempurna pula pengetahuan tentang pencipta”.[520]

Definisi itu bisa dirangkum menjadi “aktivitas filsafat adalah mempelajari dan merenungi *mawjūd-mawjūd*”, dan “pengetahun ini mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta *mawjūd-mawjūd*”. Definisi filsafat yang ditawarkan Ibnu Rushd ini menandakan bahwa ia menggunakan “logika menanjak”. Pembahasannya bermula dari realitas menuju Tuhan, atau dari fisika menuju metafisika. Kedua ilmu ini saling terkait satu sama lain.

Ilmu ketuhanan (metafisika) yang juga dikenal sebagai filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ūlā*) memerlukan ilmu kealaman (fisika). Hal itu dapat dipahami dari argumen bahwa, ilmu ketuhanan membagi *wujūd* menjadi dua bagian: *wujūd* indrawi (*wujūd maḥsūs*) yang menjadi obyek ilmu kealaman[521] dan *wujūd* rasional (*wujūd ma'qūl*) yang menjadi obyek bahasan ilmu ketuhanan. Posisi kedua *wujūd* itu berbeda, tetapi saling terkait. *Wujūd* rasional menjadi prinsip dasar bagi *wujūd* indrawi, karena *wujūd* rasional menjadi tujuan akhir dari *wujūd* indrawi. Dan *wujūd* Tuhan dalam wacana ilmu-ilmu teoritis adalah termasuk jenis *wujūd* rasional, sedang manusia sebagai *wujūd* indrawi.

---

[520] Ibnu Rushd, *Faṣl-Maqāl*, taḥqīq: Abdul Wāḥid al-Asrin; pengantar, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, cet. ke-3, (Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsāt al-'Arabīyyah, 2002), hlm. 22.

[521] Ibnu Rushd, *al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb Siyāsah li Aflaṭūn*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad Sahlan; taqdīm wa Shurūh, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1998), hlm. 146.

Wujūd indrawi «bergerak menuju» ke arah Tuhan sebagai *wujūd* rasional.[522] Potensi «gerak yang bertujuan» menggunakan logika «menanjak» dari *wujūd* material (alam) menuju *Wujūd* non-material (Tuhan). Mengetahui "alam" dengan menggunakan "metode demonstratif" untuk mengetahui "Tuhan".

Jadi, bisa dikatakan, filsafat yang ditawarkan Ibnu Rushd sebagai filsafat parepatetik-teleologis-teosentris (metafisik). Sebagaimana pendahulunya, Ibnu Rushd menganut filsafat Aristoteles, bahkan melebihi para pendahulunya; Ibnu Rushd juga lebih mendahulukan filsafat teoritis, dan menjadikan Tuhan sebagai obyek bahasan utamanya. Namun demikian, logika berpikir filsafat Ibnu Rushd berbeda dengan logika berpikir para pendahulunya. Jika para pendahulunya yang berasal dari *mashriq* itu menggunakan "logika menurun", Ibnu Rushd menggunakan "logika menanjak". Pembahasannya dimula dari realitas menuju Tuhan.

2. Al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah dan al-Ḥikmah al-Muta'āliyah

Sejarah terus berubah. Sebagai manusia biasa, Ibnu Rushd sebagai fase terakhir aliran filsafat parepatetik meninggal dunia. Sebagai simbol filsuf muslim yang konon dinilai berhasil menyelamatkan posisi filsafat dan mampu menyanggah serangan tajam al-Ghazālī, dengan karya monumentalnya, *Tahāfut al-Tahāfut*, kematian Ibnu Rushd dianggap menjadi simbol lonceng kematian kejayaan pemikiran Islam. Pasca Ibnu Rushd, bangunan filsafat Islam hanya mengulang-ulang filsafat Ibnu Rushd atau sebelumnya.

---

[522] *Ibid.*, hlm. 151-152.

Namun kesimpulan itu dibantah oleh pemikir lain, seperti Henry Corbin.[523] Ia menilai sangat keliru untuk menyimpulkan bahwa tradisi permenungan di kalangan filsuf muslim ini berakhir dengan kematian Ibnu Rushd. Di belahan Timur Islam, terutama di Iran (Persia), Averroisme (Ibnu Rushd) memang telah menghilang tanpa jejak, namun kritik al Ghazālī atas filsafat tidak pernah dianggap berhasil mengakhiri tradisi yang dikembangkan oleh Avicenna (Ibnu Sīnā). Hampir senada dengan pernyataan Corbin, satu pengkaji Islam yang lain, Toshihiko Izutsu mengatakan bahwa justru sejak kematian Ibnu Rushd itulah filsafat Islam bermula.[524] Jadi, filsafat Islam yang berhenti itu hanya dalam tradisi Sunni, sementara dalam tradisi Shī'ah, filsafat tetap berjalan, dan justru berkembang pesat pasca Ibnu Rushd. Suhrawardī dan Mullā Ṣadra adalah dua filsuf Shī'ah yang menawarkan gagasan baru dalam tradisi filsafat Islam.

a. al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah

Suhrawardī al-Maqtūl lahir pada tahun 549.H (1155.M) di kota Suhraward, propinsi Jabal, Azerbaijan. Di kota Maraghah, Azerbaijan, ia belajar hukum Islam dan teosofi Syekh Majd al-Dīn al-Jīlī, kemudian pergi ke Isfahan, yang menjadi pusat studi keilmuan di Persia. Suhrawardī al-Maqtūl menamatkan pendidikannya di bawah bibingan Zahiruddīn

---

[523] Henry Corbin, *History of Islamic Phillosophy*, (London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies: 1993).

[524] David C. Dakake, "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. diakses tanggal 10 April 2003.

al-Qāri'.[525] Dikatakan *al-Maqtūl* karena ia meninggal atas perintah Ṣalāhuddīn al-Ayyūbī, penguasa Mesir atas tuduhan menyebarkan aliran sesat.[526] Ia meninggal dalam usia 35 tahun. Suhrawardī al-Maqtūl mendirikan filsafat iluminasi (*isyrāqī*). Dari segi bahasa, *Isyrāqī* berarti metafisika cahaya. Secara epistemologis, Filsafat *Isyrāqī*, yang dikenal juga dengan sebutan filsafat iluminasionis berbeda dari filsafat parepatetik.

Dalam tradisi keilmuan, pengetahuan diperoleh melalui hubungan antara "subyek" dan "obyek", dan di antara keduanya terdapat "proses mengetahui". Suhrawardī membagi subyek pencari kebenaran menjadi tiga kelompok: *pertama*, mereka yang memiliki pengetahuan mistik yang mendalam—seperti para sufi—tetapi tidak memiliki kemampun mengungkapkan pengalamannya itu secara diskursif; *kedua*, sebaliknya, mereka yang mempunyai kemampuan berpikir diskursif mendalam, tetapi tidak mempunyai kemampuan pengalaman mistik yang cukup mendalam; dan *ketiga*, mereka yang mempunyai pengalaman mistik mendalam dan kemampuan mengungkapkan pengalaman mistik itu secara diskurisf.[527] Menurut Suhrawadi, kelompok ketiga inilah pencari kebenaran yang paling tinggi posisinya.[528]

---

[525] Suhrawardi, *al-Tar-Alter Cahaya*, terj. Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 27.

[526] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan*, hlm. 42-43.

[527] *Ibid*. 44-45; bandingkan dengan pandangan Suhrawardī. Suhrawardī, *Altar-Altar Cahaya*, hlm. xxxiv.

[528] Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Ishraq Suhrawardi al-Shahid*, (Yogyakarta: Adab Press, 2003), hlm. 91-92.

Sementara itu, jika dilihat dari sifat dan eksistensinya, obyek pengetahuan terbagi dua: yang imanen dan yang transitif. Yang pertama adalah obyek yang intrinsik, dan menjadi bagian dari subyek yang mengetahui, sehingga ia bisa disebut "obyek yang hadir"; sedang yang kedua adalah obyek yang independen, dan berada di luar subyek yang mengetahui, sehingga ia disebut "obyek yang tidak hadir".

Sejalan dengan obyek pengetahuan itu maka pengetahuan terbagi menjadi dua kategori: pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi. Yang pertama disebut pengetahuan dengan kehadiran, karena obyeknya hadir di dalam diri subyek yang mengetahui. Dan yang kedua disebut pengetahuan dengan korespondensi karena obyeknya tidak hadir di dalam diri subyek yang mengetahui. Ia berada di luar. Karena itu pula, sifat pengetahuannya berbeda. Jika yang pertama tidak berhubungan dengan benar dan salah, sebaliknya yang kedua harus ada istilah benar dan salah. Tergantung pada hubungan konsep dengan obyek kajiannya.[529]

Suhrawardī menilai bahwa Tuhan sebagai obyek utama pengetahuan berada di dalam diri subyek, sehingga pengetahuan yang diperolehnya merupakan pengetahuan yang dihadirkan, yang umum disebut *ilmu huḍūrī*. Tidak hanya berhenti pada pengetahuan *huḍūrī*, yang coraknya intuitif-mistik, Suhrawardī juga mampu mengungkapkan pengalaman intuitifnya itu secara diskursif. Dengan demikian, Suhrawardī tidak hanya menggunakan intuisi tapi juga akal. Perpaduan keduanya inilah

[529] *Ibid.*, hlm. 75-81.

yang menjadi ciri khas gaya berpikir filsafat iluminasonis (*al-Ḥikmah Al-Isyrāqiyah*). Karena itulah, Suhrawardī menyebut kitab utamanya, *Ḥikmah al-Isyrāq*, sebagai kitab filsafat yang didasarkan pada pengalaman mistik.[530]

b. al-Ḥikmah al-Muta'āliyah

Tradisi filsafat Shī'ah ternyata tidak hanya berhenti di tangan Suhrawardī. Ṣadru al Dīn al Shirāzī (979/80-1050 H/1571/72-1640 M), yang lebih populer dan lebih dikenal dengan sebutan Mulla Ṣadra masih melanjutkan gagasan filsafat pendahulunya.[531] Di kalangan pengikut serta murid-muridnya, Ṣadra diberi gelar kehormatan sebagai Ṣadr al-Muta'ālihīn, juga disebut Akhund, Mulla, dalam bahasa Persia.[532] Kelebihan Ṣadra[533] dalam hal ini tidak hanya dalam kenyataan bahwa ia mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus pemikiran, melainkan pada kenyataan bahwa ia menghasilkan suatu pemikiran sintesis dari semua arus pemikiran yang berkembanag sebelumnya. Sintesis ini dihasilkan atas dasar suatu prinsip filosofis yang luar biasa.

Mulla Ṣadra adalah sosok intelektual yang memiliki kemampuan cemerlang untuk membangun madhhab baru filsafat

---

[530] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan*, hlm. 46.

[531] Pembahasan mengenai Mulla Ṣadra ini diambil secara ringkas dari tulisan Zainal Abidin, "Dimensi Spiritual-Intelektual Filsafat Mulla Ṣadra dan Kontekstualisasinya Bagi Kehidupan Modern" (belum diterbitkan).

[532] Sayyed Hossein Nasr, "Sadr al Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam M.M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, (Wiesbaden: O. Harrassowtz, 1966), hlm. 932.

[533] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany: State University of New York Press, 1975).

dengan semangat mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan muslim, yakni tradisi Aristotelian *cum* Neoplatonis yang diwakili figur al-Farābī dan Ibnu Sīnā; filsafat Iluminasi Suhrawardī; pemikiran mistikal dan *'irfani* Ibn 'Arabi; serta tradisi klasik kalam (teologi dialektis) yang pada saat itu memasuki tahap filosofisnya melalui figur Nāṣir al-Dīn al- Ṭūsī (w. 1273 M).[534] Hasil sintetis dari berbagai mazhab ini lazim disebut dengan *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*.

Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah sebagai puncak sintetis tradisi keilmuan Islam yang dibangun Ṣadra berbekal pada kemampuan metode dialektika dan logika yang jenius. Ṣadra nampaknya telah berhasil menciptakan suatu harmoni yang indah dan sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan spiritual-mistisisme. Melalui pengawinan rasio dengan wahyu, Ṣadra diyakini mencapai apa yang oleh Nasr disebut sebagai *coicidentia oppositarum* (dua kutub yang bertentangan tapi berjalan seiring), mencakup kekuatan logika dan keutamaan terbukanya spiritual.[535]

Sebagai metode sintetis, Ḥikmah Mutā'aliyah secara epistemologis didasarkan atas jalinan tiga prinsip penalaran. *Pertama*, intuisi atau iluminasi (*kashf, dhawq, isyrāq*).[536] *Kedua*, penalaran dan pembuktian rasional (*'aql, istidlāl*). *Ketiga*, agama dan wahyu (*shara', wahy*). Melalui kombinasi pengetahuan yang diperoleh

---

[534] Haidar Bagir, "Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd", dalam Murtadla Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Ṣadra: Filsafat Hikmah*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 13.

[535] Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 79.

[536] Haidar Bagir, "Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd", hlm. 15.

dari ketiga sumber inilah tercipta pemikiran sintetis Ṣadra. Selaras dengan asumsi di atas, dalam teori pengetahuannya, Ṣadra menetapkan tiga jalan utama mencapai kebenaran atau pengetahuan: jalan wahyu, jalan *ta'aqqul* (inteleksi) atau *al-burhān* (pembuktian), serta jalan *mushāhadah* dan *mukāshafah*, yaitu jalan penyaksian kalbu dan penyingkapan mata hati, yang dicapai melalui penyucian diri dan penyucian kalbu. Dengan menggunakan istilah lain, Ṣadra menyebut jalan tersebut sebagai jalan al-Qur'ān, jalan *al-burhān*, dan jalan *al-'irfān* (makrifat).[537]

Dengan demikian bisa dinyatakan bahwa secara epistemologis, filsafat *Ḥikmah Muta'āliyah* tidak jauh berbeda dengan filsafat iluminasionis (*al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah*), yakni sama-sama menggabungkan antara pengalaman mistik dan mengungkapkannya secara diskursif. Begitu juga sama dari segi menempatkan hubungan antara subyek yang mengetahui dengan obyek pengetahuan. Menurut kedua aliran filsafat itu, antara subyek dan obyek sejatinya menyatu, sehingga pengetahuan bercorak huḍūrī. Namun demikian, ada juga perbedaan keduanya. Filsafat *Ḥikmah Muta'āliyah* tidak hanya menyatakan "mungkin" saja pengalaman mistik diungkap secara diskursif, tetapi bahkan sebagai sebuah "keharusan".[538] Perbedaan lain juga berkaitan dengan aspek ontologisnya. Jika filsafat Iluminasionis (*al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah*) mengutamakan esensi daripada

---

[537] Abdul Hadi, "Filsafat Pasca Ibnu Rusyd", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 230.

[538] Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan*, hlm. 69-70.

eksistensi, filsafat *Ḥikmah Muta'āliyah* lebih mengutamakan eksistensi ketimbang esensi.

C. Menuju ke Arah Filsafat Islam Antroposentris-Transformatif

Kendati ketiga model filsafat Islam di atas: parepatetik, iluminasionis (*al-Ḥikmah al-Isyraqiyah*) dan *Ḥikmah Muta'āliyah* berbeda dalam hal epistemologi dan logika berpikirnya, tetapi ketiganya masih bergerak pada satu pusat dan satu tujuan, yakni menjadikan Tuhan sebagai pusat pembincaraan, dengan tujuan untuk meningkatkan keyakinan akan esensi dan eksistensi Tuhan. Bisa dikatakan, filsafat-filsafat Islam masih bersifat teosentris.

Model-model filsafat itu tidak hanya menjadi disiplin tersendiri sebagai filsafat Islam, tetapi juga mempengaruhi disiplin-disiplin keilmuan agama lainnya, sehingga muncullah buku-buku dan pemikiran yang diembel-embeli filsafat, seperti falsafah kalam, falsafah hukum Islam, tasawuf falsafi, tafsir falsafi, dan falsafah al-Qur'ān. Namun lama-kelamaan, filsafat Islam menemui masalah epistemologis dan eksistensial. Bukan hanya dinilai membawa pengaruh lahirnya liberalisme dalam tradisi Islam, yang memang sejatinya demikian, tetapi yang paling penting, filsafat Islam tidak memberikan sumbangan yang praksis bagi kepentingan masyarakat kekinian: tantangan dari luar, seperti sains modern; dan tantangan dari dalam, seperti

kemiskinan, ketertindasan, dan segala hal yang berkaitan dengan persoalan hak asasi manusia. Di sinilah tantangan nyata yang dihadapi filsafat Islam saat ini. Haruskah kita mengambil filsafat Islam dalam bentuknya yang lama; atau diadakan perubahan, sehingga ia mengikuti realitas zaman; ataukah justru merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam baru?

1. Berdialog Dengan Filsafat Barat Kontemporer

Beberapa argumen untuk menjawab sederet pertanyaan di atas kemungkinan bisa diajukan. Pembahasan beberapa poin pemikiran filsuf muslim di atas, terutama para filsuf muslim aliran parepatetik menunjukkan bahwa filsafat Islam klasik bergumul secara intens dengan filsafat Yunani, yang menjadi ikon peradaban kala itu, dan ia digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Islam. Analog dengan itu, filsafat Islam sekarang ini sejatinya juga bergumul dengan bangunan keilmuan filsafat Barat kontemporer.[539] Karena bagaimanapun juga, bangunan keilmuan filsafat Barat kini menjadi peradaban puncak, yang bukan hanya berperan sebagai kolonialis wacana dan ideologi, tetapi juga mengilhami peradaban Islam. Hasil dialog itu kemudian dijadikan pijakan "merumuskan kembali" bangunan keilmuan filsafat Islam yang membuat filsafat Islam mampu bergaul dengan dunia keilmuan luar yang kini berjalan luar biasa.

---

[539] Amin Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 3-6.

2. Filsafat Islam Antroposentris-Transformatif

Bangunan (paradigma) keilmuan filsafat Islam klasik sebagaimana dibahas di atas sebenarnya cukup mendasar, sistimatis dan logis. Namun, paradigma filsafat Islam itu hanya relevan diterapkan pada masanya. Karena persoalan yang dihadapi saat itu adalah persoalan ketuhanan maka yang menjadi skala prioritas kala itu adalah filsafat teoritis-metafisik. Filsafat teoritis-metafisik memang cukup mampu mengimbangi dan membentengi ajaran-ajaran prinsipil Islam dari serangan keilmuan agama lainnya termasuk Kristen. Tidak hanya mempu eksis sebagai disiplin keilmuan yang berdiri sendiri, filsafat Islam kala itu juga mampu mempengaruhi pelbagai disiplin keilmuan lainnya, sehingga lahirlah disiplin falsafah kalam, tasawuf falsafi, falsafah hukum Islam, dan sebagainya.

Karena persoalan yang dihadapi masyarakat sekarang berbeda dengan persoalan yang dihadapi para filsuf muslim dulu maka paradigma filsafat Islam klasik dinilai tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan yang dihadapi sekarang. Kini, kita tidak saja menghadapi persoalan-persoalan teoritis, seperti sains modern, dan filsafat aliran postmodernisme, tetapi juga dan terutama, persoalan-persoalan praksis, yang dialami manusia modern. Kedua persoalan itu tentu saja membutuhkan bangunan keilmuan filsafat yang berbeda dengan bangunan filsafat Islam klasik. Filsafat Islam yang dimaksud harus bersifat praksis dan antroposentris-transformatif.[540]

---

[540] Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Alirana Keagamaan", Jurnal *Millah*:

Bagaimana cara merumuskan model filsafat antroposentris-transformatif Itu?

Idealnya, kalau pada masa lalu para pemikir muslim mampu merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam, kendati dengan mengadopsi bangunan keilmuan filsafat Yunani dan didialogkan dengan bangunan keilmuan Islam sendiri, sejatinya kita saat ini juga merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam yang khas sekarang. Namun demikian, idealisme itu tampaknya sulit diwujudkan. Bukan karena rendahnya basis keilmuan filsafat umat Islam yang dimiliki para pemikir muslim saat ini, tetapi juga karena kuatnya cengkraman disiplin keilmuan Islam lainnya yang menilai filsafat sebagai disiplin luar yang akan merusak ajaran Islam. Pilihan rasional dan praksis untuk mewujudkan banguan keilmuan filsafat Islam yang praksis dan antroposentris-transformatif adalah dengan tetap mengacu pada bangunan keilmuan filsafat Islam klasik, namun dengan melakukan perubahan pilihan dan penentuan skala prioritas dari bagian-bagian filsafat itu.

Bangunan keilmuan filsafat Islam klasik yang bisa dijadikan pijakan merumuskan filsafat Islam yang bersifat praksis dan antroposentris-transformatif adalah bangunan keilmuan filsafat Ibnu Rushd, dan memadukannya dengan bangunan keilmuan filsafat Suhrawardī dan Mulla Ṣadra. Pilihan itu cukup beralasan mengingat model filsafat Ibnu Rushd lebih empiris ketimbang yang lainnya. Filsafatnya mengunakan logika menanjak, dari

Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam UII, Yogyakarta: Vol. VII, No. 2, 2008, hlm. 1-22.

realitas menuju Tuhan. Tetapi tentu saja harus dilakukan kodifikasi-kodifikasi. Sebab, Ibnu Rushd masih mengutamakan filsafat teoritis ketimbang filsafat praksis, dan menjadikan Tuhan sebagai pusat perbincangan. Kendati menggunakan logika menanjak, dari realitas menuju Tuhan, bangunan keilmuan filsafat teoritis-metafisik seperti itu tidak lagi cukup memadai dan tidak relevan untuk menjawab persoalan-persoalan aktual yang kita hadapi saat ini. Agar filsafat Ibnu Rushd berfungsi saat ini maka kita bisa memprioritaskan filsafat praksisnya, dan menjadikan manusia sebagai pusat perbincangan. Karya-karya[541] Ibnu Rushd yang berkaitan dengan manusia, politik, kedokteran, dan etika, harus digali untuk menemukan maknanya yang praksis bagi kepentingan kekinian kita.

Serentak dengan itu, kita juga bisa mengambil pelajaran dari bangunan keilmuan filsafat iluminasi (*al-Ḥikmah al-Isyrāqiyah*) dan *Ḥikmah Muta'āliyah* yang menjadikan akal, intusi, dan wahyu sebagai sumber keilmuannya. Dengan mengambil pelajaran dari kedua filsuf yang mewakili tradisi Shī'ah ini, dan mendialogkkannya dengan gagasan Ibnu Rushd maka kita tidak hanya akan menelorkan gagasan filsafat rasional-antroposentris

---

[541] Di antara karya Ibnu Rusyd yang bersifat praksis dan layak dikaji adalah: *Talkhīṣ Kitāb al-Nafsi*, Taḥqīq: dan pentaklik, Al-Fred. L. Ifry; Muraja'ah, Mushin Mahdi; Taṣdīr, Ibrāhīm Madhkūr, (Kairo: Dār al-Kutub, 1994); *Al-Kulliyāt fī al-Ṭib, Ma'a Mu'jam bi al-Muṣṭalahāt al-Ṭibbiyah al-'Arabīyah*, Madkhāl wa Muqaddimah Taḥlīliyah wa Shurūhi li-al-Shurūf 'ala al-Mashrū', Muḥammad 'Abid al-Jābirī, (Lebanon, Beirut: Markaz Dirāsāh al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1999); *Kitāb al-Athar al-Uluwiyyah*, taḥqīq:, Soheir Fadl Allah dan Soad Abdel Razik; Murāja'ah, Zaynab Maḥmūd al-Khadirī; Taṣdir, Ibrāhīm Madhkūr, (Kairo: Mutab'ah al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmah lī al-Kitāb, 1994); dan *al-Ḍarūrī fi al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb Siyāsah li Aflaṭūn*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad Sahlan, taqdim wa Shuruh: Muḥammad 'Abid al-Jābirī, (Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1998).

dan trasnformatif, tetapi juga akan menelorkan gagasan filsafat rasional-antroposentris-trasnformatif, sekaligus spiritualistik. Dengan filsafat seperti itu maka dua kebenaran bisa didapat sekaligus: kebenaran korespondensi dan kebenaran intuitif; atau kebenaran yang diperoleh melalui pencarian dan kebenaran yang hadir dengan sendirinya.[542]

D. Penutup

Demikianlah deskripsi singkat bangunan keilmuan filsafat Islam yang sejatinya dirumuskan saat ini, sehingga filsafat Islam tidak hanya mampu menjawab persoalan-persoalan teoritis-idealistik, tetapi juga mampu menjawab pelbagai persoalan praksis kemanusiaan, dan serbuan modernitas yang secara kongkret dihadapi masyarakat. Karena itu, perlu dilakukan dua hal: *pertama*, merekonstruksi dan meredefinisi bangunan filsafat Islam klasik, dan *kedua*, merestrukturisasi bangunan filsafat Islam klasik, sehingga ia menjadi aplikatif dan praksis untuk menjawab pelbagai persoalan kemanusiaan kontemporer. Dalam merestrukturisasi bangunan filsafat Islam, penting mendialogkkan aliran-aliran filsafat Islam aliran parepatetik dengan *al-Ḥikmah Al-Ishrāqiyah* dan *al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah*, dan pada saat yang sama, hasil dialog itu juga didialogkkan dengan peradaban luar Islam kontemporer, sebagaimana pernah

---

[542] Kebenaran yang hadir dengan sendirinya biasanya diperoleh melalui penyucian jiwa, yang kemudian dikenal dengan sebutan ilmu huduri. Al-Ghazālī mengalami ilmu seperti itu. Al-Ghazālī, "Fayṣal al-Tafriqah Bayna al-Islām wa Zindiqah", dalam *Majmū'ah Rasāil al-Imām Al-Ghazālī*, (Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 539-540

dilakukan para filsuf muslim klasik. Jika ini dilakukan maka filsafat Islam yang lahir dari dialog itu akan bercorak antroposentris-transformatif, bukan lagi parepatetik-teosentris.

Keduanya berbeda. Jika filsafat Islam parepatetik-teosentris memusat pada Tuhan, Filsafat Islam antroposentris-transformatif memusat pada manusiaa. Jika yang pertama bermaksud "membela Tuhan", yang memang menjadi persoalan utama para pemikir muslim klasik, yang kedua "membela manusia" yang juga menjadi isu utama manusia kontemporer.

SUMBER TULISAN

BAB I: WAJAH ISLAM INDONESIA

- Mengapa Harus Islam Nusantara
- Wajah Islam Nusantara: Memotret Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara (tulisan ini pernah disampaikan dalam orasi ilmiyah Wisuda Sarjana STAIN Ponorogo, 2009. Tulisan ini juga menjadi cikap bakal lahirnya buku saya yang berjudul, "Menusantarakan Islam". Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara,* (Yogyakarta/ Jakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012).
- Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah (tulisan ini merupakan ringkasan dari skripsi saya di Universitas Islam Jember (UIJ) pada tahun 2000,

dan terbit di Jurnal *Dialogia* STAIN Ponorogo, vol. 4, no. 1, 2007).

BAB II: AGAMA DAN TANTANGAN GLOBALISASI DI INDONESIA

- Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural Indonesia (Tulisan ini dipresentasikan sebagai *poster* dalam *Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014)
- Menelisik Pesantren "Tanwirul Hija" Sumenep dalam Menghadapi Tantangan Global (Tulisan ini di Jurnal *Karsa* STAIN Pamekasan, vol.23, no.2, Desember 2015)
- Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpian Perempuan Dengan Kacamata Pendidikan Inklusif-Berperspektif Gender (Tulisan ini merupakan ulasan penulis sebagai panitia SC di Konferensi Nasional tentang Kepemimpinan Perempuan di Lembaga Pendidikan Islam yang diadakan LAPIS PGMI, di Surabaya, dan terbit di *Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010)

BAB III: KRITIK ATAS FATWA MUI

- Kritik Konstruktif Atas Nalar Fatwa MUI (disampaikan dalam diskusi Komunitas Kajian Proliman (KKP) Ponorogo, 2014)
- Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI (Tulisan ini terbit di jurnal *An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta).

- Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian: Studi Kasus Fatwa Sesat MUI atas Aḥmadiyah (Tulisan ini terbit di jurnal al-Tahrir, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005.

BAB IV: MENALAR AL-QUR'ĀN

- Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Hermeneutis (Tulisan ini terbit di Jurnal Pascasarjana UIN Suka, HERMENIA, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. (tulisan ini menjadi cikal bakal lahirnya tulisan tesis saya yang berjudul, *Menggungat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gernder*, Yogyakarta: Sapiria Insania Press, 2004; dan buku, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'ān*, Yogyakarta:Pustak Pelajar, 2009)
- Hermeneutika Al-Qur'ān: Memburu Pesan Manusiawi dalam Al-Qur'ān (Tulisan ini terbit di Jurnal ULUMUNA vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010)
- Tafsir Kisah Dalam Al-Qur'ān (tulisan ini merupakan peng-antar atas buku yang berjudul *Sketsa Al-Qur'ān: Mengungka Fakta Sejarah, Sains al-Qur'ān secara Konprehensif*, yang ditulis oleh Tim KTSQ M2KD PP. Mambaul Ulum Bata-Bata Pamekasan).

BAB V: EPISTEMOLOGI ISLAM

- Epistemologi Antroposentrisme: Integrasi Islam, Filsafat, Sains, dan Manusia (Tulisan ini disampaikan dalam *Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014).
- Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer (Tulisan ini terbit di *Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010)

DAFTAR PUSTAKA

BAB I: WAJAH ISLAM NUSANTARA

➢ **Wajah Islam Nusantara: Memotret Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara**

Abdullah, Taufik. *Agama dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, cet ke-2. Jakarta: LP3ES, 1996.

Ali, Fachri. *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Arkoun, Muhammed. *Al-Fikr Al-Islāmī: Qirā'ah Ilmiyyah*. Beirut: Manshūrāt Markaz al-Inmā' al-Qowmi, 1987.

Ayoub, Mahmoud. *Islam: Faith and Practice*. Kanada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusanatara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. ke-2. Jakarta: Kencana, 2005.

Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis Dan Sosiologis*, cet. ke-4. Bandung: Mizan, 1996.

Esac, Farid. *Membebaskan yang Tertindas*. Bandung: Mizan, 2000.

Federspiel, Howard M. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era kemunculan Negara Indonesia* (1923-1957). Jakarta: Serambi, 2004.

Ḥanafī, Ḥasan. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Huda, Nor. *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007.

Iqbal, Muhammad Jafar. *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*. Jakata: Citra, 2006.

Islambuli, Samir. *Zāhiratu al-Nās al-Qur'ānī: Tārīkhuhu wa Ma'aṣiruhu*. Suriah Damaskus: al-Awa'il, 2002.

Izutzu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jamil, Muhsin. *Agama-agama Baru di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 200[illegible].

Karim, Abdul. *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.

Lukito, Ratno. *Tradisi Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2008.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam Dan Politik Di Indonesia: Pada Masa Demokrasis Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalikaja Press, 1988.

Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haromain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, cet. ke-8. Jakarta: LP3ES, 1996.

Ngatawi, Sastrouw. *Gerakan Islam SImbolik: Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Rahman, Fazlur. *Neomodenisme Islam*. Bandung: Mizan, 1987.

Reckleks, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, cet. ke-9. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2007.

Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan: Pergeseran acana Islam Sunni di Indonesia Abad* XX. Jakarta: Serambi, 2004.

Sawiy, Khairuddin Yujah. *Perebutan Kekuasaan Khalifah: Menyingkap Dinamika Dan Sejarah Politik Sunni*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik*, cet. ke-2. Bandung: Mizan, 2002.

Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'ān*, volume 1. Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam Dalam Al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*. Yogyakarta: Ak Group, 2004.

Smith, Wilfred C., *Memburu Makna Agama*, Bandung: Mizan, 2004

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Shāṭibī, Imām. *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Ramaḍan. Lebanon-Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad. *Shalat Perdamaian*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

------------. *Arus Balik Syariah*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Membumikan Sharī'at Islam*, Muhammad Zakki dan Yasir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari, dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

------------. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudyaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

------------. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*. Jakarta: the Wahid Institute, 2006.

------------. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: the Wahid Institute, 2007.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam Dan Politik Di Indonesia: Pada Masa Demokrasis Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalikaja Press, 1988.

- **Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah**

Ali, Seed Ameer. *Api Islam,* terj. H.M. Jassin. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1978.

Baso, Ahmad. *Civiel Society Versus Masyarakat Madani, Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Hidayah, 1999.

Budiwanti, Erni. *Islam Sasak dalam Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam,* terj. H.M. Rasyjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Engener, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Karni, Asrori S. *Civil Society dan Ummah Sintesa Diskunsif "Rumah Demokrasi"*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.

Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung : Mizan, 1997.

Madjid, Nurcholis. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.

Maliki, Zainuddin. *Agama Rakyat Agama Penguasa, Konstruk Tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*. Yogyakarta: Galang Press, 2000.

Umari, Akram Dhiyauddin. *Masyarakat Madani, Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi,* terj. Mun'im A. Sirry. Jakarta : Gema Insani Press, 1999.

Ruslani. *Masyarakat al-Kitab dan Dialog Antar Agama, Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, bekerjasama dengan yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2000.

Sadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1990.

al-Sibā'ī, Musṭafā. *Peradaban Islam Dulu, Kini dan Esok*. Jakarta: Gema Insani Press, 1992.

Sulando. *Santiadji Pancasila*. Surabaya, PT Usaha Nasional, 1991.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan Anteve, 1997.

Yamin, Muhammad. *Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia*. Jakarta: PT Ghalia Indah, 1951.

Zuhri, Saefuddin. *Unsur Politik Dalam Dakwah*. Bandung: PT. Al-Maarif, 1982.

BAB II: AGAMA DAN TANTANGAN GLOBALISASI DI INDONESIA

➢ **Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural Indonesia**

Abdullah, Amin. *Kebebasan Beragama Atau Dialog Antar-agama: 50 Tahun Hak Asasi Manusia*, dalam kumpulan matakuliah program doktro di UIN Sunan Kalijaga (Keadilan dan HAM: dalam Perspektif Agama-Agama) edited by Bernard Adeney-Risakotta.

Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Alvin dan Heidi Toffler. *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, terj. Ribut Wahyudi, cet. ke-2. Yogyakarta: Ikon, 2002.

Althuser, Louis. *Tentang Ideologi: Maxizsme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Oisy Vinoli Amof. Yogyakartas: Jalasutra, 2004.

Ayoub, Menurut Mahmoud. *Islam: Faith and Practice*. Kanada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj. Omi Intan Noumi. Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001.

Anthony Giddens. *Runaway World: Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, terj. Andy Kristiawan S, dan Yustina Koen S, cet. ke-2. Jakarta: Gremedia, 2004.

Alo, Liliweri. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*, cet.ke-2. Yogyakarta: LKiS, 2007.

al-Banna, Jamal. *al-Islām wa Hurriyatu al-Fikr*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.

Berlin, Isaiyah. *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi. Jakarta: LP3ES, 2004.

Erianto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkiS, 2001.

Elster, John. *Karl Marx: Marxixme-Analisis Kritis*, terj. Sudarmaji. Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986.

From, Erick. *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*, terj. Fransisco Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Ḥanafī, Ḥasan. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Huntington, Samuel P. *Benturan Antar Peradaban, dan Masa Depan Plitik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, cet. ke-8. Yogyakarta: Qalam, 2004.

Izutzu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muḥaddadātuhu wa Tajliyātuhu*, cet. ke-2. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 1991.

Lapoan-laporan, *Laporan Kondisi Kebebesan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia 2008 "Berpihak dan Bertindak Intoleran" Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: Setara Institute, 2009.; dan *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009*. Jakarta: Setara Institute, 2010.; Lihat juga, *Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008 Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia "Menapaki Bangsa yang Kian Retak*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009; *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010.;

dan *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*. Jakarta: The Wahid Institute, 2011.

Suseno. Fran Magnis. *Etika Dasar.* Yogyakarta: Kanisius, 1987.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. Bambang Kukuh Adi, cet. ke-5. Yogyakarta: Kanisius, 2012.

al-Gubbanchi, Ahmed. *al-Islām al-Madanī*. Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Membumikan Sharī'at Islam*, terj. Muhammad Zaki dan Zakir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

Rahman, Fazlur. *Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Shāṭibī, Imām. *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Ramaḍān. Lebanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.

al-Shabistarī, Shekh Muḥammad Mujtahid. *Qirā'ah Basha-riyyah lī al-Dīn*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut, al-Intishār al-'Arabī, 2009.

Soros, Abdul Karīm. *al-Turāth wa al-'Ilmāniyah: al-Bun-ya wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyāt wa al-Mu'ṭiyāt*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut, 2009.

----------.*al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

_____, *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: Manshūrat al-Jamal, 2009.

Suparlan. "Kemajemukan Amerika: Dari Monokulturalisme ke Multikulturalisme", *Jurnal Studi Amerika* (Vol. 5 Agustus)

Suseno, Frans Magnis. *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. ke-5. Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012.

Sundrijo, Dwi Ardhnariswari. "Accomodative Multiculturals: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam jurnal politik Internasional. Global, vol. 9, no. 2 Desember 2007-Mei 2008, Fisif UI)

Tomagola, Tamrin Amal. *Anatomi Konflik Komunal di Indonesia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan 1998-2002* (makalah disampaikan dalam seminar nasional sejarah: struktur dan agensi dalam sejarah yang diselenggarakan oleh Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, UI Depok, 08 Mei 2003)

Ṭāha, Maḥmūd Muḥammad. "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shahid*), cet. ke-2. Lebanon-Beirut: Markaz Thaqafi al-'Arabî, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012.

-----------. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'ān: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Zuqzuq, Maḥmūd Ḥamdi., *al-Dīn lī al-Ḥayāh*. Kairo: Dār al-Rashād, 2010.

➢ **Menelisik Pesantren "Tanwirul Hija" Sumenep dalam Menghadapi Tantangan Global**

Abdurrachman. *Sedjarah Madura: Selayang Pandang: Sumenep, Pamekasan, Sampang, Bangkalan*. Ttp. 1971.

Ali, Mukti. *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan*. Jakarta: PT. Bayu Barkah, 1974.

Darmaningtiyas. *Pendidikan Rusak-rusakan*, cet. ke-2. Yogyakarta: LKiS, 2007.

De Graaf dan Pigeaud. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Jakarta: Grafiti, 2001.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Fatah, Zainal. *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan di Daerah-daerah Kepulauan Madura dengan Hubungannya*, tt,

Jonge, Huub de. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dam Islam: Suatu Studi Antropologi.* Tp. dan tt.p.

Rifai, Mien Ahmad. *Manusia Madura, Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Soebahar, Abdul Halim. *Pondok Pesantren di Madura: Studi Tentang Proses Transformasi Kepemimpinan akhir Abad XX* (Disertasi, tidak diterbitkan, 2008.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Sekolah, Madrasah*, Jakarta: LP3ES, 1986

Suharto, Babun. *Dari Pesantren untuk Umat: Reinventing Eksistensi Pesantren di Era Globalisasi.* Surabaya: Imtiyas, 2011.

Wahjoetoemo. *Perguruan Tinggi Pesantren.* Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, cet. ke-2. Yogyakarta: LKiS, 2007.

-------------. (pengantar dalam) Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial.* Jakarta: P3M, 1987.

Werdisastra, Raden. *Babad Sumenep.* tt.p.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara.* Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011.

Yakin, M. Ainul. *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi Dan Keadilan*, cet. ke-2. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

➢ Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpian Perempuan Dengan Kacamata Pendidikan Inklusif-Berperspektif Gender

Amin, M. Mashur (editor), *Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM, 1994.

Ayoub, Mahmoud. *Islam: Faith and Practice*. Kanada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989.

Bendix, Reinhard. "Refleksi Tentang Kepemimpinan Kharismatis", dalam Denis Wrong (editor), *Max Weber: Sebuah Hazanah,* terj. Asnawi. Yogyakarta: Ikon, 2003.

Chirzin, Muhammad. "Keserasian Agama Dan Budaya Dalam Pembangunan", dalam M. Mashur Amin (editor), *Moralitas Pembangunan, Perspektif Agama-Agama Di Indonesia.*

Esack, Farid. *Membebaskan Yang Tertindas*. Bandung: Mizan, 2000.

Faqih, Mansur. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, cet. ke-8. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ḥanafī, Ḥasan. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Ismail, Faisal. *Masa depan Pendidikan Islam: di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*. Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003.

Izutzu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Islambuli, Samir. *Zahiratu al-Nas al-Qur'āni: Tarikh wa Ma'asiruhu*. Suriah Damaskus: al-Awa'il, 2002.

Mannheim, Karl. *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitn Pikiran Dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: KANISIUS, 1993.

Popper, Karl. *Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya*, terj. Uzair Fauzan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Membumikan Sharī'at Islam*, terj. Muhammad Zaki dan Zakir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

Rahman, Fazlur. *Neomodenisme Islam*, Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam Al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*. Yogyakarta: Ak Group, 2004.

Smith, Wilfred C. *Memburu Makna Agama*. Bandung: Mizan, 2004.

Shātibi, Imām. *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Ramaḍān. Lebanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.

Ṭāha, Maḥmūd Muḥammad. *Shalat Perdamaian*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

--------------. *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

Yakin, M. Ainul. *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi Dan Keadilan*, cet. ke-2. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

BAB III: KRITIK ATAS FATWA MUI

➢ **Kritik Konstruktif Atas Nalar Fatwa MUI**

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet. ke-2. Kairo: Sīnā, 1994.

———. Al-Qur'ān, *Hermeneutika dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana dan Ali Mursyid. Bandung:RQis, 2003.

Berger, Peter L., *Langit Suci*, terj. Hartono, cet. ke-2. Jakarta: LP3ES, 1994.

El Fadl, Khaled Abou, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women*. England: Oneworld Oxford, 2003.

Hooker, HB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosidin Hasan. Jakarta: Teraju, 2001.

Ricouer, Paul. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Musnur Herry. Yogyakarta: IRCiSOD, 2002.

Rushd, Ibnu. *Faṣl al-Maqāl, Fī mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī'ah Min al-Iṭṭiṣāl*, Dirāsah wa Taḥqīq, Muhammad Imārah. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.,

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'ān: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

-----------. *Mengguat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005.

➢ **Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI**

Althuser, Louis. *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, Olsy Vinoli Amof. Yogyakartas: Jalasutra, 2004.

Ayoub, Mahmoud. *Islam: Faith and Practice*. Kanada: Markham OntoriaL3R 2W2, 1989.

Erianto. *Analisis Wacana, Pengantar analisis teks media*. Yogyakarta: LkiS, 2001.

Elster, John. *Karl Marx: Marxixme-Analisis Kritis*. Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986.

Esack, Farid. *Membebaskan Yang Tertindas*. Bandung: Mizan, 2000.

Ḥanafī, Ḥasan. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Husaini, Adian. *Pluralisme Agama: Haram: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*. Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2005.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Rahman, Fazlur. *Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Shātibī, Imām. *Al-Muwāfaqāt, fī Uṣūl Ahkām*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Ramaḍān. Lebanon-Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.

Sharī'ati, Ali., *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin. Yogyakarta: Ananda, 1982.

Smith, Wilfred C. *Memburu Makna Agama*. Bandung: Mizan, 2004.

Ṭāha, Maḥmūd Muḥammad. *Shalat Perdamaian*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

-----------. *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Membumikan Sharī'at Islam,* terj. Muhammad Zaki dan Zakir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inglusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam Dalam Al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*. Yogyakarta: AK Group, 2004.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

-----------. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'ān: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2009.

➢ **Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian: Studi Kasus Fatwa Sesat MUI atas Aḥmadiyah**

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī,* cet. ke-2. Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994.

-------. *al-Imām al-Shāfi'i wa Ta'sīsi al-Ideologiyah al-Wasaṭiyyah*, cet. ke- 2. Mesir: Maktabah Makbuli, 1996.

al-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islam ic Law, Authority, and Women*. England: Oneworld Oxford, 2003.

Aḥmad, Abd al-Jabbār. *Sharḥu al-Uṣūl al-Khamsah*, ditaklik oleh Aḥmad bin Husain bin Abī Hāshim, dan diedit oleh Abdul Karīm Usmān. Mesir: Wahbah Librari, t.t.

Al-Baghdādī, Khaled. *al-Imān wa al-Islām*. Istanbul Turki: Hakikat Kitabekvi, 2000.

al-Bayḍāwī, Imām. *Tafsir Al-Qāḍī Al-Bayḍāwī*, juz 1. Istanbul Turki: Hakikat Kitabekvi, 1990.

Buku Penjelasan Aḥmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, 2001.

GATRA, *Sebelas fatwa MUI*, 6 Agustus 2005.

Hanbal, Aḥmad bin. "al-Raddu 'alā al-Zabādiqah", dibaca oleh Yahya Murad, dalam (*al-Tahāfut al-Falāsifah*), karya al-Bartaki al-Tusī, cet. ke-1. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Husein, Ṭāhā. *al-Nash al-Kamīl li Kitāb fi al-Shi'ri al-Jāhilī*. Mesir, 1996.

Ibnu Rushd. *Faṣl al-Maqāl, Fī mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī'ah min al-Iṭṭiṣāl, Dirāsah wa Taḥqīq,* Muhammad Imārah. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972.

---------. *al-Kashf al-Manāhij al-Adillah fi Aqāid al-Millah, aw (Naqd Ilmi al-Kalam Ḍiddan 'Alā al-Tarsīm al-Ideologi li al-Aqīdah Wa Ḍifā'an 'An al-Ilmi Wa Khuriyah al-Ikhtiya Fi al-Fikri Wa al-Fi'li),* pengantar oleh Muhammad 'Abid al-Jābirī. Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1997.

-----------.*Tahāfut al-Tahāfut, Taqdīm, Ḍabṭi wa Ta'līq,* Muhammad al-Aribī. Lebanon: Dār al-Fikr, 1993.

---------. *Mendamaikan Agama dan Filsafat,* terj Aksin Wijaya. Yogyakarta: Pilar Meia dan Tsawrah Institut, 2004.

Machasin. "Aliran Sesat dan tindakan sesat serta filosofi serba sesat", disajikan dalam seminar (kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan) Aḥmadiyah dalam sorotan, di ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005.

Rahman, Fazlur. *Kontroversi Kenabian Dalam Islam: Antara Filsafat Dan Ortodoksi,* Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.

al-Rāziq, Alī Abd. *al-Islām Wa Uṣūl al-Ḥukmi: Bahthun Fī al-Khilāfah wa al-Ḥukūmah fi al-Islām,* cet. ke- 3. Mesir: Shirkah Māhir, 1925.

Razzaq, Abdul. *Selayang Pandang Jemaah Islam* Aḥmadiyah: disajikan dalam seminar "kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan" Aḥmadiyah dalam so-

rotan, di ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 agustus 2005.

Ṭāha, Mahmūd Muḥammad. *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Al-Zarkan, Muḥammad Ṣaleh. *Fakhruddīn al-Rāzī: wa Arāuhu al-Kalāmiyah wa al-Falsafiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

BAB IV: MENALAR AL-QUR'ĀN

➢ **Relasi Al-Qur'ān dengan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Hermeneutis**

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Teks Otoritas Kebanaran*, tarj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.

-----------.*Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet. ke- 2. Mesir: Sīnā Li-al-Nashr, 1994.

------------. *Mafhūm al-Naṣ, Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān*. Lebanon-Beirut: al-Markaz Thaqafī al-Arabi, 2000.

-----------. *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*. Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2000.

Abdalla, Ulil Abshar- "Abdurrahman Wahid sebagai Paradigma" dalam Ubaidillah Achmad, *Gus Dur: Pergulatan Antara Tradisionalis VS Liberalis*. Jombang: Madani Adil Makmur, 2005.

Abdurraḥmān, Aishah. *Tafsir Bintu Shāṭi'*, terj. Mudzakkir Abdussalam. Bandung: Mizan.

Agus, Cremers. *Antara Alam dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*. Flores, NTT; Penerbit Nusa Indah, 1997.

Aminuddin. *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*. Bandung: Sinar Baru Algensido, cet. ke-2, 2001.

Boullota, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Ḥanafī, Ḥasan. *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001.

Husein, Ṭāhā. *Fī Al-Shi'ri al-Jāhilī*. Kairo: Ru'yah, 2007.

Izutsu, Tosihiko. *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'ān*. Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. ke-2, 1995.

------------. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

al-Khūlī, Amīn, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'ān*, tarj. Khairan Nahdiyyin. Yogyakarta: Bina Media, 2005.

Khalafallah, Muhammad. *Al-Qur'ān Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, Dan Moralitas Dalam Al-Qur'ān*, tarj. Zuhairi Misrawi. Jakarta: Paramadina, 2002.

Karim, Khalil Abdul. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Kadi. *Islam Lokal: Rekonstruksi Pribumisasi Islam*, Disampaikan Dalam Diskusi "Warung Ilmiyah" Tsawrah Institut, Ponorogo, 20 Oktober 2005

al-Kawwāz, Muḥammad Karīm. *Kalāmullāh: al-Jānib al-Shafāhī min al-ẓāhirah al-Qur'āniyah*. London: Dār al-Sāqī, 2002.

Kleden, Ignas. "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": Membaca Teks Putu Wijaya dengan Pendekatan Tekstual" dalam (Bahasa dan Kekuasaan: *Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung, Mizan, cet. ke-2, 1996.

Newton, K.M. *Menafsirkan Teks: Perngantar Kritis Mengenai Teori Dan Praktek Penafsiran Sastra*, terj. Soelestia. Semarang: IKIP Semarang Press, 1994.

Putra, Sri Ahimsa. *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Piageat, Jean. *Strukturalisme*, terj. Hermoyo. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Poespoprodjo. *Interpretasi, beberapa catatan pendekatan filsafatinya*. Bandung: Remadja Karya, 1987.

Quṭub, Sayyid. *Keindahan Al-Qur'ān Yang Menakjubkan*, Terj. Bahrun Abu Bakar. Jakarta: Robbani Press, 2004.

Rahman, Fazlur. *Islam and Moderniti*. Chicago: The University of Chicago, 1984.

-----------. *Metode dan Alternatif: Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Ricoeur, Paul. *Filsafat Wacana: Membelah Makna Dalam Anatomi Bahasa*, Terj. Masnur Hery. Yogyakarta: IRCISOD, 2002.

-----------. *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson (ed. & terj.. London-New York: Cambridge of University Press, 1982.

Saussure, Ferdinand De. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993.

Seed, Abdullah. "Rethinking "Revelation" As Precondition For Reinterpreting The Qur'an: A Qur'anic Perspek-ctive", *Jurnal of Qur'anic Studies*, Center for Ismaic Studies, Schol Of Oriental an african Studies University of London, Vol. 1, 1999

Ṭālib, Alī bin Abī. *Nahjul Balāghah*, diberi sharah oleh Muhammad 'Abduh. Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.

Wijaya, Aksin. *Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq*. Jurnal ushuluddin, Dialogia, Vol. 2, No. 2 Juli-Desember 2004.

-----------. *Menggungat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gernder*. Yogyakarta: Sapiria Insania Press, 2004.

- **Hermeneutika Al-Qur'ān: Memburu Pesan Manusiawi dalam Al-Qur'ān**

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*. Beirut:Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2000.

-----------. *Mafhūm al-Naṣ, Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān*. Lebanon-Beirut: al-Markaz Thaqafī al-Arabi, 2000.

-----------. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

------------. *Menalar firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'ān Menurut Muktazilah*, terj. Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.

Arkoun, Muhammed. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.

Ayoub, Mahmoud. *Islam Faith and Practice*. Kanada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989.

Gholdziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, cet. ke-2. Lebanon-Beirut: Dār Iqra', 1983.

Ḥanafī, Ḥasan. *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣra: 1952-1981,-al-Yamīn wa al-Yasāri fi al-Fikri al-Dīnī*. Kairo: Maktabah Madbūli, 1989.

------------. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, terj. Aḥmad Najib. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Jansen. *Diskursus Tafsir al-Qur'ān Modern*, Tarj. Hairussalim. Yogayakarta: Tiara Wacana, 1997.

Izutzu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *al-Aql al-Siyāsī al-'Arabī: Muhaddadatuhu wa Tajliyatuhu*, cet. ke-2. Beirut: al-Makaz al-Tsaqafi al-'Arabī, 1991.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. cet. ke-4. Bandung: Rosda, 2002.

al-Kawwāz, Muḥammad Karīm. *Kalāmullāh: al-Jānib al-Shafahī min al-Zāhirah Al-Qur'āniyah*. London: Dār al-Sāqi, 2002.

al-Khūlī, Amīn. *Manāhij Tajdīd, fi al-Nahwi, wa al-Balāghah, wa al-Tafsīr, wa al-Adab*. Kairo: al-Hay'ah Tt.

Mas'udi, Masdar F. "Paradigma Dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", dalam Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.* Evanston: Nortwestern University Press, 1996.

Qarḍāwī, Yūsuf. *Membumikan Syari'at Islam,* Muhammad Zakki dan Yasir Tajid. Bandung: Mizan, 1997.

Rahmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke -2. Jakarta: Serambi, 2006.

Rahman, Fazlur. *Tema-Tema Pokok al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.

------------. *Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.

Ricouer, Paul. *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson, ed. &. London-New York: Cambridge of University Press, 1982.

Ritzer, George. *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet. ke- 5. Jakarta: Rajawali Press, 2004.

Syamsuddin, Sahiron. "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'ān pada Masa Kontemporer" makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di Bandung tgl. 26-30 Nopember 2006.

Setiawan, Nur Kholis. *Akar-Akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'ān*. Yogyakarta: Elsaq, 2008.

Shāṭibī, Imām. *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, taḥqīq: Ibrāhīm Ramaḍān. Lebanon-Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.

al-Shabistari, Shekh Muhammad Mujtahid. *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut, al-Intishār al-'Arabī, 2009.

Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*, volume 1. Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad. "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Shahīd*), cet. ke-2. Lebanon-Beirut: Markaz Thaqafī al-'Arabī, dan. Kuwait: Dār al-Qirṭas, 2007.

------------. "Risālah al-Shalah", dalam (*Nahwa Mashru' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'mal*

al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Shahīd), cet. ke-2. Lebanon-Beirut: Markaz Thaqafī al-'Arabī, dan Kuwait: Dar al-Qirṭās, 2007.

Umar, Nazaruddin. "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", Jurnal Studi Qur'an Pusat Studi al-Qur'ān, Jakarta, vol.1, no. 1, Januari 2006.

Verdiyansah, Very. *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'ān: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

------------. "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, Dan Aliran Keagamaan", Jurnal studi agama, Millah, Pascasarjana UII, vol. VII, No. 2, Pebruari 2008.

------------. *Teori Interpretasi Al-Qur'ān Ibnu Rushd: Kritik Hermeneutis-Ideologis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

------------. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, cet. ke-2. Yogyakarta: Magnum, 2011.

------------. "Relasi Al-Qur'ān dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", *Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

al-Zarkazi. *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, Pentakliq: Mustafa Abdul Qadir 'Atha, juz I. Lebanon-Beirut: Dar al-Fikr, 2001.

➢ Tafsir Kisah Dalam Al-Qur'ān

Abi Ṭālib, 'Alī bin, *Nahjul Balāghah*, disyarahi oleh Muhammad 'Abduh. Kairo: Dar al-Hadith, 2003.

Al-Ghazālī. *Mizān Amal*, pentahqiq: Sulaimān Daniyā, cet. ke-2. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2003.

Ṭāhā Husein. *Fī al-Shi'ri al-Jāhili*. Kairo: Ru'yah, 2007.

al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *Madkhāl Ilā al-Qur'ān al-Karīm (al-Juz al-Awwal), fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdah al-'Arabīyah, 2006.

Al-Khūlī, Amīn. *Manāhij Tajdīd fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-Āmah li al-Kitāb, 1995.

Muhammad. A. Khalafallah. *al-Fannu al-Qaṣaṣi fi al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut-Kairo:Sīnā li al-Nashr wa al-Intishār al-Arabī, 1999.

Muṣṭafawī, Muḥammad. *Asāsiyyāt al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihī*. Lebanon-Beirut: Markaz al-Haḍarah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmi, 2009.

Shahrūr, Muḥammad. *al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī: Qirā'ah Mu'aṣirah*, cet. ke-2. Lebanon-Beirut:Dar al-Saqi, 2012.

Soros, Abdul Karīm. *Basṭ al-Tajribati al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

-----------. *al-Turāth wa al-'Ilmāniyah: al-Bun-ya wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyāt wa al-Mu'ṭiyāt*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: al-Intishar al-'Arabī, 2009.

------------. *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qubbanchi. Lebanon-Beirut: Manshurat al-Jamal, 2009.

Ṭālib, 'Alī bin Abi., *Nahjul Balāghah*, disyarahi oleh Muhammad 'Abduh. Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.

Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Teras, 2012.

------------. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme.* Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014.

BAB V: PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM

- **Epistemologi Antroposentrisme: Integrasi Islam, Filsafat, Sains, dan Manusia**

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl.* Beirut: al-Markaz Thaqafī al-'Arabī, 2000.

Abdullah, Amin. *Islamic Sudies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

------------. *Studi agama, Normatifitas ataukah Historisitas*?. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

------------. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, cet. ke-3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Al-Ahwanī, Aḥmad Fu'ad. *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-9. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

Al-Attas, Syekh Naquib. *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djoyosuwarno. Bandung: Pustaka, 1981.

Al-Bāhī, Muḥammad. *al-Jānib Ilāhī min al-Tafkīr al-Islāmī.* Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabī, 1967.

Al-Farābī. *Al-Jam'u bayna Ra'yai al-Ḥakīmayn*, cet. ke-1. Lebanon: Dār wa Maktabah al-Hilal, 1996.

Al-Ghazāli., *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, juz 1. Kairo: Mu'assasah al-Mukhtār, 2004.

al-Ḥasan, Ahmed Y. "Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixtenh Century".

Harb, Ali. *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Aribi, Rabi'ah al-Ṭāhir. *fi al-Manṭiq: Sharhu al-Burhān li Ibnu Rushd.* Libiya: al-Nashr al-Markaz al-Qawmī li al-Buhuth wa al-Dirāsāt al-'Ilmiyah, 1997.

Baikuni, Achmad. *Filsafat Fisika dan al-Qur'ān*, Ulumul Qur'an, Vol 1 1990.

Corbin, Henry. *History of Islamic Phillosophy.* London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies: 1993.

Dakake, David C. "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. diakses tanggal 10 April 2003.

Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Filsafat Praktik Pendidikan Islam, Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid fahmi, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel. Bandung: Mizan, 2003.

Descartes, Rene. *Maqāl 'an Minhaj al-Ilmi*, terj. be bahasa Arab, Mahmud al-Khadiri. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmah li al-Kitāb, 2000.

Ḥanafī, Ḥasan. *al-Turāth wa al-Tajdīd, Mauqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Kairo:Maktabah al-Anjlu al-Miṣriyyah, 1980.

----------. *Humūm al-Fikri wa al-Waṭanī: al-Turāth wa al-Aṣru wa al-Hadīth, al-Juz al-Awwal*. Kairo: Dār Qibā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.

----------. *al-Yasār al-Islāmī, Kitābatun fi al-Nahḍah al-Islāmiyyah*. Kairo: 1981.

Husawi, Abdu al-Rahman bin Abdu al-Jabbar Ṣaleh. *Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fi Tathbīt al-Rasūl wa Takrīmihī*, cet. ke-2. Riyad: Dār al-Dzakhāir, 1999.

Hourani, George F. *Averroes: On The Harmoni of Religion and Philosopy: A Translation, With Introduction and Notes, of Ibnu Rushd's Kitab Fashl Maqal, wits Its Apendhix (Damima) And an Ektrax From Kitab Al-Kashf 'an Manahij 'Adillah*, London: E.J.W. GIB MEMORIAL, 1961.

Isma'īl, Fāthimah. *Manhaj al-Bahthi fi al-Ilāhiyāt 'inda Ibnu Rushd*. Kairo: Kulliyat li-al-Banat, Jāmi'ah Ain al-Syam, 2005.

al-Irāqī, Muḥammad 'Atif. *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rushd*, cet. 2. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979.

Janie, Umar A. "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama*

dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum. Yogjakarta: SUKA Press, 2003.

al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *Bunyah al-'Aqli al-'Arabī; Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nāzmi al-Ma'rifah fi al-Thaqāfah al-'Arabiyyah, Naqdu al-'Aqli al-'Arabī: II*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabīyyah, 1986.

---------. *Takwin al-Aql al-'Arabī*, cet. Ke-4. Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-Arabi li-al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1991.

Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

---------. *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Al-Khawarismi. *Mafātih al-'Ulūm*, cet. ke-2. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1981.

al-Kurdi, Rajih 'Abdul Hamid. *Naẓariyyah al-Ma'rifah: Bayna al-Qur'ān wa al-Falsafah*. Riyad: Maktabah al-Muayyad, 1992.

Khaldun. *Muqaddimah*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2006.

Koesnoe, Moh. *Pengantar ke Arah Pemikiran Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah*. Surabaya: Ubhara Press, 1997.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.

Mudhar, Atho'. *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, cet. ke-6. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Mūsa, Muḥammad Yūsuf. *Bayna al-Dīn wa al-Falsafah, fi Ra'yi Ibnu Rushd wa Falāsifah al-Aṣri al-Wasīṭ*, cet. ke-2. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Muṣṭafawī, Muḥammad. *Asāsiyyat al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihī*. Lebanon-Beirut: Markaz al-Haḍarah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2009.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markaz Thaqafī al-'Arabī, 2000.

------------. *Mafhum al-Nas: Dirasah fi Ulum al-Qur'ān*. Lebanon- Beirut: Dar al-Baida', 2000.

Nasr, Sayyed Husein, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, cet. ke-2. Bandung: Mizan, 1995.

al-Nasar, Alī Shāmī. *Manāhij al-Bahthi 'Inda Mufakkir al-Islām: wa Naqd al-Muslimīn li al-Manṭiq al-Aristoteles*, cet. ke-1. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947.

------------. "al-Qur'ān dan Hadîts sebagai Sumber dan Inspirasi filsafat", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

------------. "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Buku Pertama). Bandung: Mizan, 2003.

Osman, Bakar. *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farābī, al-Ghazālī dan Quthub Al-Din Al-Syiraz*, terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.

Palencia, Angel Ganzales, *Tārīkh al-Fikr al-Andalusi*, terj. ke bahasa Arab, Husein Mu'is (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Dīniyah), 2006.

Rahman, Afzalur. *Qur'anic Science*. London:The Muslim School Trust London, 1981.

Rahman, Fazlur. *Tema-tema Pokok al-Qur'ān*, terj. Anas Mahyudin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1980.

Rahmat, Jalaludin. *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur'ān Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2. Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006.

Russel, Betrand. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Rushd, Ibnu. *Faṣl al-Maqāl, fi mā bayna al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*, Dirāsah wa Tahqīq, Muhammad Imārah. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.

----------. *Tahāfut al-Tahāfut*, Taqdim, Ḍabti wa Ta'līq, Muhammad al-'Aribi. Lebanon: Dār al-Fikr, 1993.

----------. [Rasā'il Ibnu Rushd al-Falsafiyyah], *Risālah mā ba'da Ṭabī'ah*, taḥqīq: Rafiq al-Ajami, cet. ke-1. Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnani, 1994)

Safi, Luayy. *I'māl al-Aql: min al-Naẓrah al-Tajzī'i'iyah ilā al-Ru'yah al-Takāmuliyyah*, cet. ke-2. Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2005.

Sālim, Ṣalah. *Muḥammad Nabiyyul Insāniyyah*. Kairo: Maktabah Shurūq al-Duwaliyyah, 2008)

Sardar, Ziauddin. *Ijtihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, terj. AE. Priyono. Surabaya: Risalah Gusti, 1998.

Sayili, Aidyn. "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam" terj. Zainal Abidin, dalam Jurnal al-Hikmah, no 13, April-Juni 1994.

Gazalba, Sidi. *Sistimatika Filsafat* (buku 2). Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Soros, Abdul Karim. *al-Qabḍu wa al-Basṭu fi al-Sharī'ah*, terj. ke bahasa Arab, Dilāl Abbas. Beirut: Dār al-Jadīd, 2002.

----------. *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

----------. *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Gubbanchi. Lebanon-Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.

----------. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.

Sugihanto, Bambang. "Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005)

Suprayogo, Imam. "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.

Suriasumantri, Jujun. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2002.

Titus, Harold H. *Persoalan Persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasjidi. Jakarta:Bulan Bintang, 1984)

Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

----------. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: the Wahid Institute, 2007.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'ān: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

----------. *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

----------. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011

----------. *Nalar Kritis Epistemologi Islam*. Yogyakarta: Nadi Pustaka dan KKP, 2012.

----------. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teosentris ke Antroposentris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

----------. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teosentris ke Antoposentris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

----------. *Teori Interpretasi al-Qur'ān Ibnu Rushd: Kritik Hermeneutis-Ideologis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

➢ Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer

Abbās, Maḥmūd al-Aqqād. *Ibn Rushd*. Misir: Dār al-Ma'ārif,t.t)

al-Ahwani, Fu'ad. *al-Kindī, Faylusūf al-'Arab*. al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmah lī al-Kitāb, 1985.

Al-Ahwanī, A.F., "Ibn Rushd", dalam M.M. Syarif (ed), *A History of Muslim Philosophy,* vol. I. Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

----------. *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-9. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

Aribi, Rabi'ah al-Ṭāhir. *Fī al-Manṭiq: Sharḥu al-Burhān li Ibnu Rushd*. Libiya: al-Nashr al-Markaz al-Qawmī li al-Bukhūth wa al-Dirāsāt al-'Ilmiyah, 1997.

Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas,* cet. ke-3. Yoyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

-----------. *Islamic Sudies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Berten, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1975.

Boullota, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Bagir, Haidar. "Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rushd", dalam Murthada Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Ṣadra: Filsafat Hikmah*. Bandung: Mizan, 2002.

Corbin, Henry. *History of Islamic Phillosophy*. London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993.

Dakake, David C., "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. (diakses tanggal 10 April 2003 oleh Zainal Abidin.

al-Farābī. *al-Jam'u Bayna Ra'yai al-Ḥakīmayn*, cet. ke-1. Lebanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1996)

------------. *Taḥṣil al-Sa'ādah*, pensyarah, Ali Bu Mulham. Lebanon: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995)

-----------. *Ihiṣā' al-'Ulūm*, Taḥqīq: Usman Amin. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, Tt

Ghalib, Muhammad. *al-Ma'rifah 'Inda Mufakkir al-Muslimīn*, pentahkk: Abbas Mahmud Aqqad dan Zakki Najib Mahmud. Dār al-Misriyyah li Taklif wa Tarjamah, t.th.

Al-Ghazālī, "Fayṣal al-Tafriqah Bayna al-Islām wa Zindiqah", dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām Al-Ghazālī*. Lebanon-Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

Hadi, Abdul. "Filsafat Pasca Ibnu Rushd", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Ḥanafī, Ḥasan. *Min al-Naqli ilā al-Ibda', al-Mujallād al-Thālith: al-Ibda'. 1) Takwīn al-Ḥikmah, Naqd 'Ilmi al-Kalām, al-Falsafah, wa al-Dīn, Taṣnīf al-'Ulūm*. Kairo: Dār Qibā', 2001.

------------. *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Tuiras Klasik*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pascasarjana Press, 2001.

------------. *Humūm al-Fikri wa al-Waṭanī: al-Turāth wa al-Aṣru wa al-Hadīth, al-Juz al-Awwal*. Kairo: Dār Qibā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.

Inati, Syams. "Ibnu Sīnā", dalam *Ensiklopedi Tematis filsafat Islam*, Buku Pertama. Bandung: Mizan, 2003.

Ibnu Sīnā, *al-Shifā' Ilāhiyāt*. 1), pengantar, Ibrāhīm Madhkūr, pentahkik: al-Ab Qamwati dan Said Zaydi. Ripublik Persatuan Arab, tt.

------------. *'Uyūn al-Ḥikmah*, taḥqīq: Abdurrahman Badawi. Beirut: Dār al-Kalām, 1954.

Rushd, Ibnu. *Faṣl-Maqāl*, taḥqīq: Abdul Wahid al-Asrin; pengantar, Muḥammad 'Abid al-Jābirī, cet. ke-3. Lebanon-Beirut: Markaz Dirāsāt al-'Arabīyyah, 2002.

------------. *Rasāil Ibn Rushd al-Falsafiyyah: Risālah mā ba'da Ṭabī'ah*, taqdīm, dibṭi wa ta'līq: Rafiq al-Ajam, dan Jirār Jihami. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnani, 1994.

------------. *al-Ḍarūrī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb Siyāsah li Aflatun*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad Sahlan; taqdīm wa Shurūh, Muhammad Abid al-Jābirī. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabīyyah, 1998.

------------. Ibnu Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Taqdīm, Ḍabṭi wa Ta'līq, Muhammad al-'Aribī. Lebanon: Dār al-Fikr, 1993.

------------. *Talkhīṣ mā ba'da al-Ṭabī'ah*, tahqīq wa taqdīm, Usman Amin. Kairo: Maṭba'ah Mushṭafa al-Babi al-Halbi, 1958.

------------. *Talkhīṣ Kitāb al-Nafsi*. Pentahkik dan pentaklik, Al-Fred. L. Ifry; Murāja'ah, Mushin Mahdi; Tashdīr, Ibrāhīm Madhkūr. Kairo: Dār al-Kutub, 1994.

------------. *Al-Kulliyāt fī al-Ṭibb, Ma'a Mu'jam bi al-Musṭalahāt al-Ṭibbiyah al-'Arabiyyah*, Madkhāl wa Muqaddimah Tahliliyah wa Shuruhi li-al-Shuruf 'ala al-Mashrū', Muḥammad 'Abid al-Jābirī. Lebanon, Beirut: Markaz Dirāsāh al-Waḥdah al-'Arabīyyah, 1999.

------------. *Kitāb al-Athar al-'Uluwiyyah*, taḥqīq: Soheir Fadl Allah dan Soad Abdel Razik; Murāja'ah, Zaynab Maḥmūd al-Khadirī; Taṣdīr: Ibrāhīm Madhkūr. Kairo: Mutab'ah al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmah lī al-Kitāb, 1994.

Ismā'il, Faṭimah. *Manhaj al-Bahthi fi al-Ilāhiyāt 'inda Ibnu Rushd*. Kairo: Kulliyat li-al-Banāt, al-Jāmi'ah Ain al-Sham, 2005.

Karrām, Yūsuf. *Ṭabī'ah wa mā ba'da Ṭabī'ah: al-Mādah, al-Hayah, Allah*, cet. ke-3. Kairo: Dār al-Ma'ārif, Tt.

Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, cet. ke-4. Bandung: Rosda, 2002.

Al-Khawarismi. *Mafātih al-'Ulūm*, cet. ke-2. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981.

Al-Kindī. *Risālah al-Kindī ilā al-Mu'taṣim Billāh fī al-Falsafah al-Ūlā*, taqdīm wa ta'līq, Aqbah Zidan. Damshiq: Dār Kiwān, 2007)

Maryam, Siti. *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Suhrawardī al-Syahid*. Yogyakarta: Adab Press, 2003.

Mūsa, Jalāl Muḥammad. *Manhaj al-Bahthi 'Inda al-'Arab: fī Majāli al-'Ulūm al-Ṭabī'iyyah wa al-Kawniyyah*. Lebanon-Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāni, 1972)

Mudhafir. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*. Yogyakarta: UGM, t.th.

al-Nasar, Ali Shāmī. *Manāhij al-Baḥthi 'Inda Mufakkir al-Islām: wa Naqd al-Muslimīn li al-Manṭiq al-Aristoteles*, cet. ke-1. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1947.

Nasr, Sayyed Hossein. *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

------------. "Sadr al Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam M.M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II. Wiesbaden: O. Harrassowtz, 1966.

------------. "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama. Bandung: Mizan, 2003.

------------. "al-Qur'ān dan Hadits sebagai Sumber dan Inspirasi filsafat", dalam *Ensiklopedi Tematsa Filsafat Islam*, Buku Pertama. Bandung: Mizan, 2003.

Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York Press, 1975.

Ritzer, George. *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan. Jakarta: Rajawali Press, cet. ke-5, 2004.

Suhrawardī. *Altar-Altar Cahaya*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2003.

Takwin, Bagus. *Kesadaran Plural: Sebuah Sintesis Rasionalitas dan Kehendak Bebas*. Yogyakarta/Bandung: Jalasutra, 2005.

al-Tawhīdī, Abi Ḥayyan. *al-Muqābasāt*, taḥqīq: Hasan Al-Sandubi. Kuwait: Dār Sa'ad al-Ṣabāḥ, 1992.

Wijaya, Aksin. "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan", Jurnal *Millah*: Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam UII, Yogyakarta: Vol. VII, No. 2, 2008.

------------. *Teori Interpretasi Al-Qur'ān Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

BIODATA PENULIS

Aksin Wijaya, dilahirkan di Sumenep pada 1 Juli 1974. Saat ini berstatus sebagai dosen Jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo. Penulis menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkreng, Kec. Lenteng (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum Desa Cangkreng, Kec. Lenteng, Sumenep (1980-1986); MTs. di Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-Guluk, Sumenep (1989-1992); MAPK (MAN I) Jember (1992-1995); Program Sarjana (S-1) di Universitas Islam Jember (UIJ) Fakultas Hukum (1996-2001); dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember Jurusan Syari'ah Program Studi Ahwal ash-Shakhsyiah (1997-2001); Program Magister (S-2)

di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam (2002-2004); dan Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004-2008).

Menjadi pengajar di program strata satu jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo dan Pascasarjana STAIN Kediri. Pernah menjabat sebagai Kepala P3M di STAIN Ponorogo (2015-2016); dan saat ini menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo (2017-sekarang)

Beberapa penghargaan: wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program S-2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006, dengan judul "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender"; dan penghargaan sebagai juara II Dosen Teladan Nasional, bidang *Islamic Studies* yang diadakan oleh Kementerian Agama (Kemenag) RI, Desember 2015.

Beberapa kegiatan ilmiah: mengikuti Program *Sandwich* Penelitian Desertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret-Juli 2007); mengikuti kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret-Juli 2007); mengikuti pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur

Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007); mengikuti Program Post-Doktoral yang diadakan oleh Depag RI di Mesir (2010); mengikuti program POSFI yang diadakan oleh Kemenag RI di Maroko (2013); dan mengikuti Program KSL yang diadakan oleh Kemenag RI di Maroko, (2014-2015).

Beberapa karya tulis dan terjemahan yang dihasilkannya adalah: (1) *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Safiria Insania Press Yogyakarta, 2004); (2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Reseach* (STAIN Ponorogo Press, 2007); (3) *Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (LKiS Yoyakarta, 2009); (4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009); (5) *Arah Baru Studi Ulum Alqur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2009); (6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan, dari judul asli *Manhaj al-Naqdi Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Ircisod Yoyakarta, 2003); (7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan, dari judul asli *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah Fi 'Aqa'id al-Millah*, Komentar Muhammad Abid al-Jabiri atas karya Ibnu Rusyd] (IRCISOD:Yogyakarta, 2003); (8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan, dari judul asli *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, karya Ibnu Rusyd] (Philar Media dan Tsawrah Institut Yogyakarta, 2005/edisi terbaru diterbitkan di penerbit Yogyakarta: Kalimedia, 2016); (9) *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai*

di Nusantara (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/ Kemenag RI, 2011/2012);

(10) "Eksistensialis Teosentris: Musa Asy'arie" dalam, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqur'an"*, dalam (al-Makin: Editor), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie*, (Yogyakarta: ELSAF, 2011); (11) "Argumen Kenabian Perempuan" (pengantar) karya Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat Alqur'an tentang Kenabian*, Yogyakarta: Teras, 2012; (12) *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka/KKP, dan Teras, 2012); (13) *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka dan KKP, 2012); (14). *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014); (15) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [judul asli *Iskaliyat al-Fikri al-Arabi al-Muasyir*, karya Muhammad Abed al-Jabiri] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); (16) *Sejarah Kenabian: dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016); (17) *Kritik Nalar Agama* (terjemahan karya Ibnu Rusyd), (Yogyakarta: Lentera, 2016); (18) *Visi Humanis-Pluralis Islam Faisal Ismail*, (Yogyakarta: Dialektika); (19) *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017); dan (20) *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

Selain menerbitkan karya yang berupa buku dan terjemahan, Aksin Wijaya juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisan yang sudah dipublikasikan adalah (1) "Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoritis Penciptaan Islam ala Indonesia" (*Jurnal Religi,* vol. 2, 2003, Fakultas Usuluddih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (2) "Hermeneutika Alqur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal Hermeneia,* vol. 3, no. 1, 2004, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (3) "Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an" (*Jurnal An-Nur*, vol. 1, 2004, STIQ Yogyakarta); (4) "Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq" (*Jurnal Dialogia*, vol. 2, STAIN Ponorogo, 2004); (5) "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005); (6) "Relasi Alqur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis" (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (7) "Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI" (*Jurnal An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta); (8) "Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel" (*Jurnal Al-Adalah*, vol. 2, 2005, STAIN Jember, 2005); (9) "Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Netzsche dan Muhammad Iqbal" (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (10) "Biarkan Alqur'an Berbicara" (resensi) (*Gatra*, no. 14 th. XII, 18 Februari 2006); (11) "Memburu Pesan Sastrawi Alqur'an" (*Jurnal*

JSQ, PSQ Jakarta, 2006); (12) "Relasi Islam dan Sains" (*Jurnal Cendikia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (13) "Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2007); (14) "Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah" (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, 2007);

(15) "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi" (*Majalah al-Millah*, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2008); (16) "Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Al-Ghazali" (*Jurnal Justitia*, vol. 5. no. Januari-Juni, Jurusan Syari'ah, STAIN Ponorogo, 2008); (17) "Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, 2008); (18) "Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat Abrâr*, karya Syekh Yusuf al-Makassari" (Jurnal Penelitian P3M, *Kodifikasia*, vol.2, edisi 1, STAIN Ponorogo, 2008); (19) "Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Al-Ghazali" (*Jurnal Dialogia*, vol. 7, no. 2, STAIN Ponorogo, 2009); (20) "Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia" (orasi ilmiah pada Wisuda S1, STAIN Ponorogo, 2009); (21) "Kritik Nalar Tafsir Syi'ri" (*Jurnal Al-Millah*, vol. X, no. 1, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2010); (22) "Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer" (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010);

(23) "Kritik terhadap Studi Alqur'an Kaum Liberal (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 1, STAIN Ponorogo, 2010); (24) "Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan

Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender" (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010); (25) Hermeneutika al-Qur'an: Memburu Pesan Manusiawi dalam Alqur'an, " (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 2, IAIN Mataram, 2011); dan (26) "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedengs, Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012); (27) "Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy'ari (Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat)", dalam Jurnal *Kontemplasi*, Jurusan Ushuluddin IAIN Tulungagung, vol. 2, Nomor.01, Agustus 2014; (28) Anthropocentrism (integration of Islam, Philosophy, and Science) *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (29) Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia, (*poster*), *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (30) "Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global" (Jurnal KARSA, STAIN Pamekasan, 2016); (31) "Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralisme Religius Epistemologis Abdul Karim Soroush", (Jurnal *Episteme*, vol. 11, no. 2, Desember 2016, Pascasarjana IAIN Tulungagung; (32) "an Argument of Islamic anthropocentrism: From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning" (disampaikan dalam *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) 2017 oleh Kemanag RI di Jakarta; dan (33) "Substantive Islam: A New Direction on the Implementation of Islamic Sharia According

to Muhammad Sa'id al-Ashmawi (disampaikan dalam seminar internasional (ICONQUHAS) atas kerjasama UIN Syahid Jakarta dengan Asosiasi Ikatan Tafsir Hadis (AIAT) Indonesia, 2017).

Aksin Wijaya, bersama istrinya, Rufi'ah Nur Hasan S.H.I, ME.S, dan anak-anak 1) Nur Rif'ah Hasaniy; 2) Moh. Ikhlas (*alm.*); 3) Nayla Rushdiyah Hasin; 4) Rosyidah Nur Cahyati Wijaya; dan 5) Tazkiyatun Nafsi, bertempat tinggal di Jl. Brigjend Katamso, 64-C, RT-4, RW-3, Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur. Penulis dapat dihubungi di HP: 081578168578, atau E-mail: asawijaya@yahoo.com

INDEKS

B

C

D

E

F

G

H

I

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR

Buku ini coba menganalisis wajah pemikiran Islam Indonesia. Selain mengkritik MUI dan mengapresiasi pemikiran Gus Dur, Aksin Wijaya, penulis buku ini, juga menawarkan gagasan humanisme Islam. Buku antologi yang merepresentasi pemikiran penulisnya dalam kurun waktu tertentu dan dalam konteks berislam di Indonesia. **(Prof. Dr. Toto Suharto, Dosen Teladan Nasional PTKI 2015, dan pemerhati gerakan Islam radikal di Indonesia)**.

Aksin Wijaya, yang dikenal sebagai penulis profilik ini, membahas secara kritis isu-isu wacana Islam nusantara, baik tentang gender, otoritas fatwa MUI, al-Qur'an dan relasinya dengan budaya lokal, maupun paradigma Islam antroposentris yang selama ini digagasnya. Analisisnya benar-benar berbeda dengan analisis para pemikir muslim lainnya yang konsen dengan isu-isu tersebut. Bahan bacaan yang menyegarkan buat para pemikir muslim Indonesia. **(Dr. Jajang A. Rohmana, Dosen Teladan Nasional PTKI 2015, dan pemerhati Islam di tataran Sunda)**.

Gagasan-gagasan Aksin Wijaya yang tertuang di dalam buku antologi ini menawarkan argumentasi yang kuat tentang bagaimana sejatinya berislam di Indonesia. Bagi Aksin, berislam tidak sekadar membangun hubungan teologis dengan Tuhan. Selain itu, berislam menurutnya adalah juga tentang bagaimana membangun hubungan humanis dengan sesama manusia. **(Dr. Ayatullah Humeini, peneliti Islam Banten dan Dosen UIN Banten)**.

ISBN: 978-623-7378-26-6
9 786237 378266
Harga P. Jawa Rp80.000,00